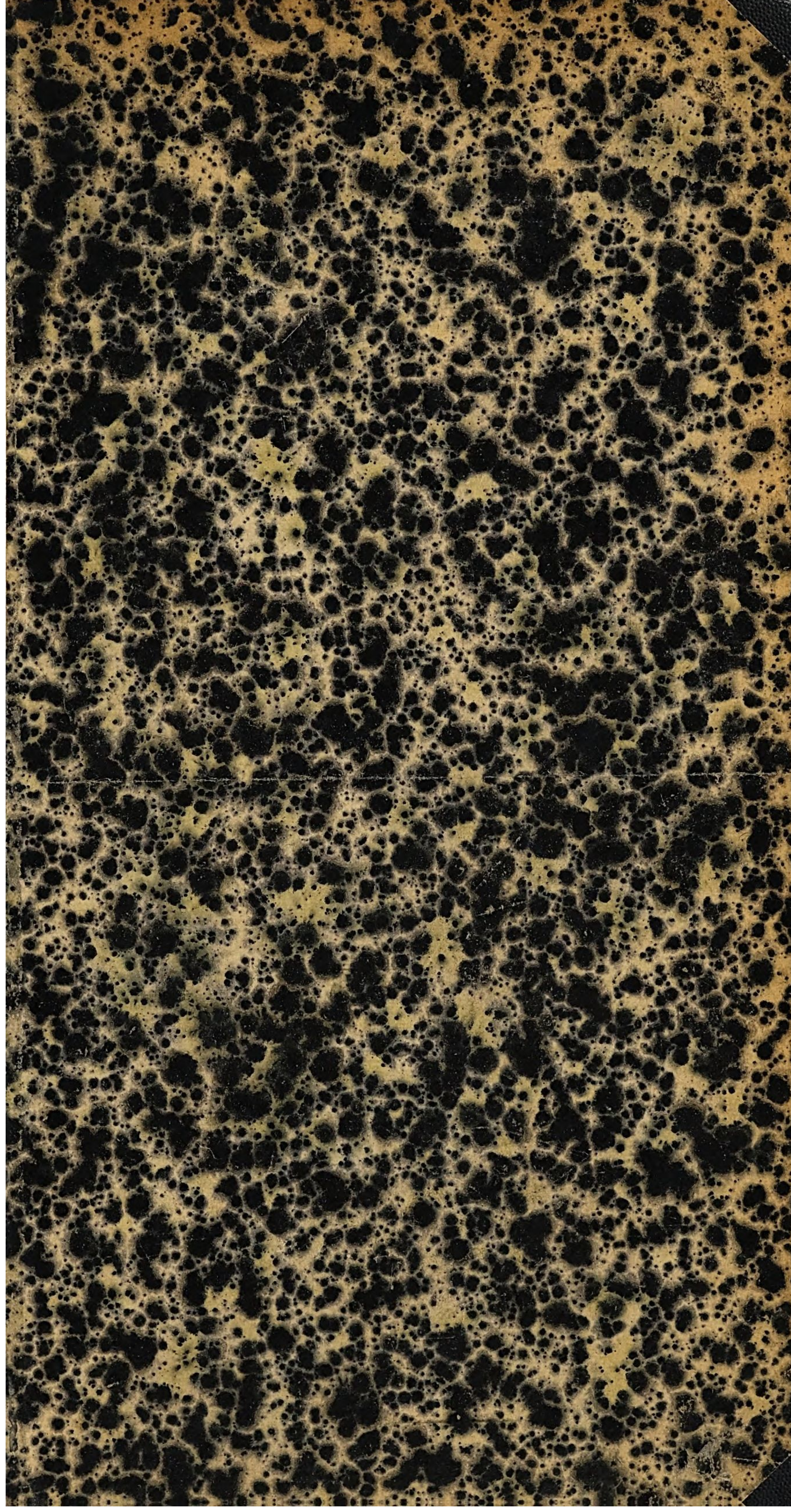




Erreg.

203^u

Clemen

Der Gebrauch
des
Alten Testamentes
in den
neutestamentlichen Schriften.

Von

Dr. August Clemen,

Lic. theol. und Professor an der Fürsten- und Landesschule
zu Grimma.



Gütersloh.

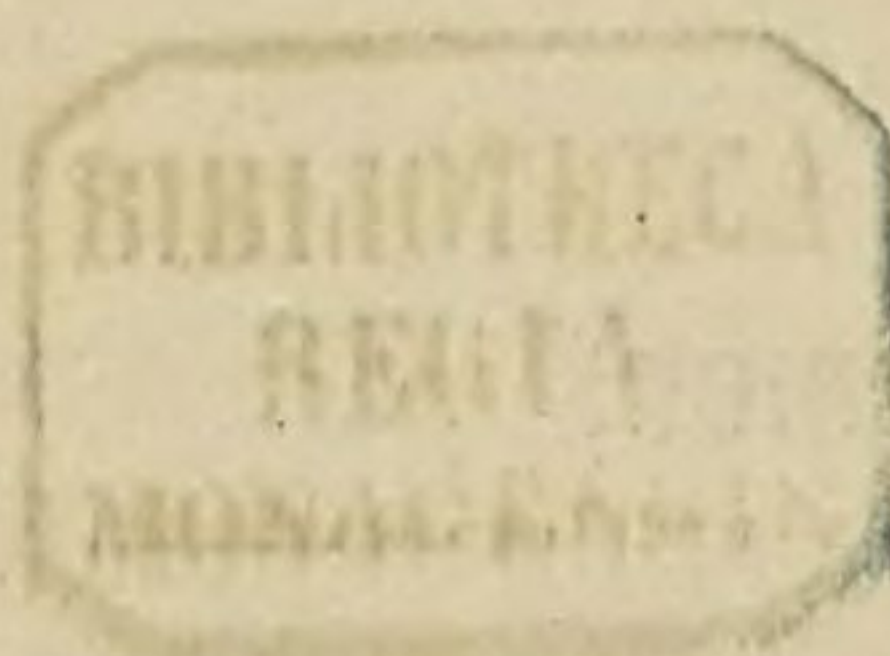
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1 8 9 5.

1871

Alten Testaments

mit Einleitung und Anmerkungen



Vorwort.

Von nachstehender Arbeit ist ein Teil bereits 1891 in der Einladungsschrift zur Einweihung des neuen Gebäudes der Fürsten- und Landesschule zu Grimma und 1893 als wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte derselben Anstalt (Grimma, Gustav Gensel in Kommission) veröffentlicht worden. Hatte ich dort die Untersuchung über den Gebrauch des Alten Testamentes im Neuen Testamente mit den Reden Jesu und mit unseren Evangelisten begonnen, so habe ich nunmehr dieselbe auf die übrigen neutestamentlichen Schriften (mit Ausnahme der Apokalypse) ausgedehnt und zum Abschlufs gebracht. Die Unzugänglichkeit der früheren, zum Teil bereits vollständig vergriffenen, Arbeiten sowie der Umstand, daß dieselben die Voraussetzung und die notwendige Erklärung der weiteren Untersuchung bilden, liefs es rätlich und geboten erscheinen, auch jene früheren Arbeiten nochmals zum Abdruck zu bringen. Sie sind, da meine Stellung zu der Frage inzwischen keine andere geworden ist, im wesentlichen unverändert hier mitaufgenommen worden.

Je weniger der Wert und die Bedeutung des Alten Testamentes der christlichen Gemeinde der Gegenwart zu allgemeinerem Bewußtsein gebracht worden ist und je mehr es auf der andern Seite Pflicht ist, die zweifellos sicheren Resultate der modernen alttestamentlichen Exegese und Kritik anzuerkennen und danach das alte überlieferte Inspirationsdogma zu korrigieren, um so mehr wird die vorliegende Frage ein allgemeineres Interesse für sich in Anspruch nehmen dürfen. Ich kann nicht erwarten, daß meine hermeneutische Methode samt ihren Resultaten aus-

nahmslos den Beifall aller finden wird, mir aber hat sie sich durch langjähriges Studium in ebenso freier wie durch das göttliche Wort gebundener Prüfung als richtig und für die christliche Gemeinde in Kirche und Schule wohlbewährt erwiesen. Möchte die vorliegende Arbeit manchem eine kleine Handreichung thun bei der Auslegung der heiligen Schrift oder doch wenigstens eine Anregung werden, die in Rede stehende Frage selbst gewissenhaft zu prüfen!

Zu der S. 19 angeführten Litteratur ist noch hinzuzufügen: Henri Monnet, *Les citations de l'ancien testament dans les épîtres de S. Paul*, Lausanne 1874 und Vollmer, *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus*, Freiburg i. B. 1895. Behufs Würdigung des Alten Testamentes, wie es auch vor dem Forum der modernen alttestamentlichen Kritik als die neben dem Neuen Testamente gemeinsam zu Recht bestehende heilige Schrift der Christenheit sich erweist, verweise ich insonderheit auf die anregende Schrift von Hermann Schultz, *Das Alte Testament und die evangelische Gemeinde*, Leipzig, Grunow 1893.

I n h a l t.

	Seite
Einleitung	1
I. Der Gebrauch des Alten Testamentes in den Reden Jesu .	20
II. Der Gebrauch des Alten Testamentes bei den Evangelisten .	60
III. Der Gebrauch des Alten Testamentes in der Apostelgeschichte	113
IV. Der Gebrauch des Alten Testamentes in den kathol. Briefen	136
V. Der Gebrauch des Alten Testamentes in den paulin. Briefen	158
VI. Der Gebrauch des Alten Testamentes im Hebräerbrieфе . .	225
Schluss	250

Einleitung.

Eine ebenso für den Exegeten und Dogmatiker wie für den Homileten und Katecheten und nicht am geringsten auch für den Religionslehrer an höheren Schulen wie zuletzt für jeden Christen sehr wichtige Frage ist die nach der Art und Weise, wie das Alte Testament im Neuen Testament benutzt und angeführt wird. Die neutestamentlichen Schriftsteller legen oft den alttestamentlichen Aussprüchen einen Sinn unter, der nach dem Stande unserer gegenwärtigen exegetischen Bildung uns auffällig, ja verwunderlich vorkommt und der sie zu der geführten Beweisführung als völlig ungeeignet zu machen scheint. Das Wort Augustin's: *Novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet*, hat ja seine Richtigkeit, Christus ist der Inhalt des Alten wie des Neuen Testaments und von Christus selbst und seinen Aposteln ist auf das nachdrücklichste immer und immer wieder bezeugt worden, daß die gesamte alttestamentliche Heilsverkündigung in Christo und durch Christus ihre Erfüllung finde. Er ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen Matth. 5, 17, er sagt es, daß die Schrift des Alten Testaments nicht gebrochen oder zu nichte gemacht werden könne (*οὐ δύναται λυθῆναι*) Joh. 10, 35, daß sie von ihm zeuge Joh. 5, 39, daß sein Leiden und sein Tod wie seine Auferstehung und Verherrlichung im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen vorausverkündigt sei Luk. 24, 44—46, daß das, was in der heiligen Schrift von ihm geschrieben stehe, erfüllt werden müsse Matth. 26, 54. 56; Luk. 22, 37, daß Mose von ihm geschrieben habe Joh. 5, 46 u. s. w. Ebenso gehen die Apostel überall darauf aus,

nachzuweisen, was Gott durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt habe, das sei in der Erscheinung, in dem Lebensgange, in dem Werke Christi, in dem Reiche, das er begründet, erfüllt worden, und insonderheit bezeugt es Paulus, daß Gott das Evangelium von seinem Sohne schon durch die Propheten in der heiligen Schrift zuverheißsen hat Röm. 1, 2, und daß alle Gottesverheißungen in Christo Ja und Amen sind 2. Kor. 1, 20. Aber das Verhältniß der alttestamentlichen Weissagung zur neutestamentlichen Erfüllung will näher erforscht sein und wir sehen, wie in der Kirche die verschiedenste Interpretationspraxis dem alttestamentlichen Schriftworte gegenüber geübt wird. Gestützt auf die unbedingte Inspiration und Unfehlbarkeit der heiligen Schrift glaubte man ehemals, daß die alttestamentlichen Stellen den Sinn wirklich hätten, den die neutestamentlichen Schriftsteller ihnen beilegen. Und wurde nun die im Neuen Testament gegebene Auslegung und Anwendung des Alten Testaments maßgebend für die christliche Auslegungsweise des Alten, so ergab sich die Aufgabe, den solchergestalt in den alttestamentlichen Stellen gefundenen specifisch christlichen Sinn auf irgend eine Art in denselben nachzuweisen. Ein doppelter Weg wurde hierbei eingeschlagen. Entweder suchte man ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang und das geschichtlich den Zeitgenossen des Verfassers allein mögliche Verständniß, den im Alten Testament gefundenen specifisch christlichen Sinn als den von den alttestamentlichen Schriftstellern einzig beabsichtigten und allein richtigen darzustellen, oder man nahm, wenn man doch dem geschichtlichen Verständnisse und Zusammenhänge der betreffenden alttestamentlichen Stellen sich nicht entziehen zu dürfen glaubte, einen sogenannten Doppelsinn an, wonach die Rede des alttestamentlichen Schriftstellers sich bald auf zeitgeschichtliche Ereignisse, bald infolge göttlicher Intention auf neutestamentliche Vorgänge beziehe.

Die Theologie der alten Kirche sah das ganze Alte Testament und nicht bloß die im engern Sinne prophetischen Bestandteile desselben darauf an, in ihm alle Züge

des Erlösers und seines Werkes vorhergesagt zu finden. Es geschah dies vornehmlich in apologetischem und polemischem Interesse. Es galt nämlich, judaisierende Christen vor dem Rückfall ins Judentum zu bewahren, indem gezeigt wurde, daß das Alte Testament selbst die Aufhebung seiner Institutionen verkündige und auf die durch Christum geschehene Bundesstiftung hinweise (so im Briefe des Barnabas), es galt ferner, die Angriffe der Juden auf das Evangelium abzuwehren und sie durch das messianische Zeugnis des Alten Testaments für Christus zu gewinnen (so in Justin's Mart. dialog. cum Tryphone Judaeo), es galt endlich gegenüber einer die Einheit des Alten und Neuen Testaments leugnenden Gnosis den behaupteten Zusammenhang der alttestamentlichen Weissagung und neutestamentlichen Erfüllung zu rechtfertigen (so in Tertullian's Schrift contra Marcionem). Die altkirchliche Theologie verweilte da übrigens nicht bloß bei den alttestamentlichen Citaten im Neuen Testament, sondern sie suchte selbst so zahlreich wie möglich direkte Beziehungen auf neutestamentliche Vorgänge, von der Ansicht geleitet, es sei besser Christum zehnmal im Alten Testament zu suchen, wo er nicht zu finden sei, als ihn einmal nicht zu suchen, wo er zu finden sei. Sie erlangte das vor allem durch die allegorische Erklärungsweise, die nicht nach dem Wortlaut und Zusammenhang fragt, sondern hinter den Worten einen andern bildlichen Sinn, einen tieferen Geheimsinn zu entdecken sucht. Diese Interpretationsweise, der wir zuerst bei dem Juden Philo in Alexandrien, wie bei palästinensischen Juden begegnen, ist auch den neutestamentlichen Schriftstellern, insonderheit dem rabbinisch gebildeten Paulus nicht fremd (vgl. Gal. 3, 16; 4, 21 ff.; vgl. auch einzelnes bei dem Verfasser des Hebräerbriefes K. 7), kam aber zu ihrer eigentlichen Ausbildung erst in der alexandrinischen Katechetenschule. Nach Clemens Alex. ist der Wortsinn bloß für den elementaren Glauben da, der allegorische Sinn erst führt zur Gnosis. Der hauptsächlichste Allegorist aber ist Origenes, der nach Maßgabe der platonischen Trichotomie des menschlichen Wesens in

σῶμα, ψυχὴ und πνεῦμα einen dreifachen Schriftsinn annahm: den somatischen d. i. buchstäblichen, den er bloß als die Hülle des höheren Sinnes betrachtete, den psychischen oder moralischen, der das im buchstäblichen Sinne Vorliegende auf sittliche Verhältnisse und sittliches Verhalten hinüberführte, und endlich den pneumatischen, der nur den höher Erleuchteten, den Vollkommeneren, Gereifteren als höherer, mystischer Sinn mittelst allegorischer Auslegung sich aufschließt. Eine Reaktion gegen diese Sucht des Allegorisierens, die oftmals zu phantastischen und künstlich-willkürlichen Erklärungen führte, war das Historisieren der antiochenischen Schule, am schärfsten vertreten von Diodor v. Tarsus und Theodor v. Mopsuestia. Man erklärte den Litteralsinn des prophetischen Wortes für allein berechtigt und wollte nichts von einem mystischen Sinne wissen. Aber man bezog auch direkt messianische Weissagungen nicht auf die neutestamentliche Zeit, sondern suchte ihre Erfüllung in einer früheren Zeit, besonders in den Jahrhunderten von Serubabel bis zu den Makkabäern, wie denn Theodor sogar Stellen wie Micha 5, 1 und Amos 9, 11 f. zunächst auf Serubabel bezog und nur ihrer höheren ἐκβασις nach in typologischer Weise auf Christum und sein Reich. Die Mitte zwischen den allegorisierenden Alexandrinern und den älteren historisierenden Antiochenern suchen Joh. Chrysostomus und Theodoret zu halten.

Die abendländische Kirche stand in Bezug auf Bibelstudium und Exegese der morgenländischen bedeutend nach. Hieronymus und Augustin schlossen sich der oben genannten ersten Klasse von alttestamentlichen Schriftauslegern an. Hieronymus, in den exegetischen Hilfswissenschaften wohlbewandert und speciell des Hebräischen mächtig, dessen Hauptverdienst in der Übersetzung des Alten und Neuen Testaments aus dem Grundtexte (Vulgata) besteht, ist den origenistischen Auslegungsprincipien angeblich abhold, verschmäht es aber nicht, allegoristische Spielereien zu treiben. Augustin, ein tief religiöser und spekulativer Geist, dem aber nicht nur die Kenntnis der biblischen Grundsprachen, sondern auch der historisch-kritische Sinn

fehlte, hat in seiner vorwiegend vom Dogma beherrschten Exegese manche gute und geistvolle Gedanken geäußert, aber im allgemeinen die Exegese wenig gefördert, ja mit seinem dem alttestamentlichen Schriftworte beigelegten vierfachen Schriftsinne, der dann die Auslegung des ganzen Mittelalters beherrschte, geradezu geschadet (vgl. *de utilitate credendi* 3: *omnis scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam et secundum allegoriam*).

Auch in der Reformationszeit, in der doch die Schriftauslegung in ein völlig neues Stadium ihrer Entwicklung tritt und in der der Grundsatz sich geltend macht, daß nur „klares Schriftwort“ zum Beweis einer Lehre oder eines kirchlichen Gebrauches diene und daß die heilige Schrift nicht nach der Tradition, sondern „aus ihr selbst“ zu erklären sei, sehen wir das alttestamentliche Schriftverständnis wenig gefördert. Zwar dringen die Reformatoren gegenüber der Sucht des Allegorisierens in der alten Kirche und im Mittelalter energisch darauf, dem einen ursprünglichen und eigentlichen Sinn der Bibel nachzugehen. Luther bekennt: da ich ein Mönch war, war ich ein Meister auf geistliche Deutung, allegorisierte alles. Nun habe ich's fahren lassen und ist meine beste und erste Kunst, tradere scripturam simplici sensu; denn litteralis sensus, der thut's, da ist Leben, da ist Kraft, Lehre und Kunst darin; in dem andern, da ist nur Narrenwerk, wiewohl es hoch gleich gleisset (E. A. LXII, 34 f.; vgl. auch XXVII, 259: der Sinn, den du geistlich und lebendig nennst, der ist's eben, daß, so man ihm allein anhanget und den schriftlichen fahren läßt, besser wäre eitel Poeten-Fabel dafür gelesen . . . damit gehet die Schrift unter und macht man nimmermehr gute Theologen; es muß es der einige rechte Hauptsinn, den die Buchstaben geben, alleine thun. Der heilige Geist ist der allereinfältigste Schreiber und Redner, der im Himmel und auf Erden ist, darum auch seine Worte nicht mehr denn einen einfältigsten Sinn haben konnten, welchen wir den schriftlichen oder buchstäbischen Zungensinn nennen).

Aber trotz der religiösen Genialität, die sich ebensowohl in seiner meisterhaft volkstümlichen Bibelübersetzung wie in seinen Erklärungen biblischer Bücher offenbart, sehen wir ihn das Alte Testament nur nach dem Sinne verstehen, den die neutestamentlichen Schriftsteller ihm unterlegen, und vom Lichte neutestamentlicher Erfüllung aus sind von ihm alle messianischen Weissagungen und sonstige Stellen Alten Testamentes übersetzt. Ihm aber folgten die meisten lutherischen Ausleger. Zwingli, der nicht die tiefe religiöse Genialität Luther's besaß, wohl aber ihm an Sprachkenntnis und nüchterner Klarheit überlegen war, schließt sich der historischen Auslegung des Alten Testaments an, neigte aber öfter zum Allegorisieren. Unstreitig der größte Exeget der Reformationszeit ist Calvin, der, ein entschiedener Gegner alles Allegorisierens, den Ideengang des biblischen Autors geschichtlich treu zu reproducieren bemüht ist, von der messianischen Deutung alttestamentlicher Stellen sehr maßvollen Gebrauch macht und bereits die Überzeugung ausspricht, „daß in manchen Stellen wie Matth. 2, 18; Röm. 10, 6 ff.; Eph. 4, 9; Hebr. 2, 6—9 die alttestamentlichen Worte überhaupt nicht als Weissagung anzusehen seien, sondern nur als Substrat für die eigenen Ideen des neutestamentlichen Schriftstellers gebraucht werden.“ An die Stelle des vorwiegend apologetischen Interesses der alten Kirche trat indes zur Zeit der protestantischen Orthodoxie ein überwiegend dogmatisches, das die Schrift vor allem als Arsenal zur Bestreitung der Gegner betrachtete, und so stark machte sich allmählich ein überspannter Inspirationsbegriff geltend, daß eine geschichtliche Erklärung der heiligen Schrift und des Alten Testaments insbesondere sich von selbst verwehrte.

Diesem Dogmatismus suchte die unter den Arminianern und besonders von Hugo Grotius gepflegte streng historische Exegese eine Schranke zu setzen, aber noch fehlte es zu sehr an dem Verständnis des religiösen Gehaltes der Schrift. Erst Spener und seine Schule brach einem bessern Verständnis der Weissagung Bahn, nachdem bereits die in Holland blühende Schule der Coccejaner (Joh. Coccejus,

der eine naturgemäße, religionsgeschichtliche, auf Perioden der Heilsökonomie beruhende Schrifterklärung anstrebte, und Campegius Vitringa, der berühmte Ausleger des Jesaia) hierin vorgearbeitet hatte. Spener und A. H. Francke empfahlen ein fleißiges Bibelstudium, das in Gottes Wort selbst tief eindringen sollte, aber freilich mehr der Erbauung diene und schliesslich in Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft ausartete. Um so wohlthuender war die prägnante feinsinnige Schrifterklärung Joh. Albr. Bengel's, des bedeutendsten Exegeten seit Calvin, in dessen Gnomon Novi Testamenti (Tübingen 1742 u. ö.) *ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur*. Die alttestamentlichen Propheten sah er nicht bloß als passive, sondern zugleich als aktive Werkzeuge der göttlichen Offenbarung an, die ihre Fernsicht unter das Gesetz der Perspektive gestellt, im übrigen aber nimmt er auch einen göttlichen intendierten Doppelsinn in den alttestamentlichen Schriftworten an. In seinem Gnomon erklärt er darum zu Matth. 1, 22: *ubique haec locutio (ὅσα πληρωθῆ) occurrit, gravitatem evangelistarum tueri debemus, et quamvis hebeti visu nostro credere, ab illis notari eventum non modo talem, qui formulae cuipiam veteri respondeat, sed plane talem, qui propter veritatem divinam non potuerit non subsequi ineunte Novo Testamento. Saepe autem ab iis allegantur ejusmodi vaticinia, quorum contextum, prophetarum tempore, non dubium est, quin auditores eorum ex intentione divina interpretari debuerint de rebus jam tum praesentibus. Eadem vero intentio divina longius prospiciens sic formavit orationem, ut magis proprie deinceps ea conveniret in tempora Messiae: et hanc intentionem arcanam apostoli et evangelistae divinitus edocti nos docent*. In Bengel's Fußstapfen trat Chr. Aug. Crusius in Leipzig, der in seinen Hypomnemata ad theolog. prophetica (1764 f.) einen freilich nicht befriedigenden Abriss der Offenbarungsgeschichte aus dem Gesichtspunkte des göttlichen Reichsplans als Grundlage für die Auslegung der Propheten giebt. Aber zu einem Fortbau auf dem von Bengel und Crusius gelegten Grunde kam es nicht.

In der Aufklärungsperiode hatte Semler in Halle, der für die sogenannte historische Schriftinterpretation energisch eintrat, zur Entschuldigung der alttestamentlichen Citate die Accommodationstheorie in Gang gebracht. „Um der Juden willen ist es geschehen, erklärt er, wenn Stellen aus dem Alten Testament im Neuen angeführt werden, damit sie einen gröfseren Verstand an die alte kleinere Erklärung nun anknüpfen konnten.“ Jesus und die Apostel haben sich nach ihm nur zu den jüdischen Meinungen accommodiert und die biblischen Autoren wollte er überhaupt nur aus den zu ihrer Zeit heimischen jüdischen Vorstellungen verstanden wissen. Nachdem allmählich die Auctorität der Schrift aufgegeben worden war, hörte die nun als Rationalismus auftretende Aufklärungstheologie auf, von einer blofsen Anbequemung der neutestamentlichen Schriftsteller zu jüdischer Befangenheit zu reden, vielmehr seien die Apostel selbst von ihrer Zeit irregeleitet worden und hätten in befangener Weise in den von ihnen citierten alttestamentlichen Stellen Weissagungen auf neutestamentliche Begebenheiten gefunden. „Soviel sieht jeder ein“ — sagt dann am Ende des vorigen Jahrhunderts der Wolfenbüttler Fragmentist (Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 176) — dafs, will man den Satz: dieser Spruch redet von Jesu von Nazareth, nicht aus dem Neuen Testamente auf guten Glauben voraussetzen, kein einziger Spruch etwas beweise, sondern dafs sie vielmehr natürlicherweise von ganz anderen Personen, Zeiten und Begebenheiten reden“. Dem Naturalismus und Rationalismus gegenüber, der die alttestamentliche Weissagung einfach leugnete, trat der Supranaturalismus eines Steudel u. a. apologetisch für die alttestamentlichen Weissagungen ein, so aber, dafs dieselben aus ihrem nächsten Zusammenhang gerissen, nicht als Glieder eines geschichtlichen Organismus erscheinen, sondern als lauter vereinzelte aus der Zeit des Neuen Bundes in die des Alten zurückgeworfene mehr oder minder undeutliche Spiegelbilder. Hatte bereits Herder, der der nüchternen Verständigkeit rationalistischer Exegese mit seiner ästhetischen Behandlung der heiligen Schrift kräftig entgegentrat und

besonders auch das Alte Testament mit seinem dem echt Menschlichen und Schönen zugewendeten Sinne zu erschließen gesucht (Geist der hebräischen Poesie 1782), treffliche Winke für eine organisch-geschichtliche Auffassung der alttestamentlichen Weissagungen gegeben (18. Brief, das Studium der Theologie betr.), so wurde die rationalistische Erklärung auf alttestamentlichem Gebiete zwar nicht durch Schleiermacher selbst, den Anfänger der neueren Theologie, überwunden, der dem Alten Testamente principiell nicht zugeneigt war (der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche 1842 I § 8. 9. 12; vgl. auch seine Äußerung: „Für ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals erklären, und es thut mir leid, daß sich noch immer soviel würdige Männer damit abquälen“ Sendschreiben an Lücke, gesammelte Werke, Band II, S. 620, dazu Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1867 I, 31), wohl aber durch seine Schule, besonders Lücke, Fried. Bleek, de Wette, Lutz, die mit steigender Notwendigkeit sich auf geschichtlich treue Erforschung der heiligen Schrift gewiesen sahen, als die sogenannte Baur'sche oder Tübinger Schule von Hegel'schem Geiste durchdrungen darauf Anspruch machte, geschichtliche Kritik zu üben.

Eine glaubensfrische kräftige Behandlung der alttestamentlichen Weissagungen brachte aber erst Hengstenberg's epochemachende „Christologie des Alten Testaments“, 3 Bde. Steht er in der 1. Auflage dieses Werkes (1829 f.) fast ganz auf der Ansicht der älteren protestantischen Orthodoxie und tritt überall sehr bestimmt das Streben hervor, die Grunddogmen des Christentums als fertige Lehre bereits im Alten Testamente nachzuweisen, so hat er in der 2. Auflage (1854 f.) wesentlich moderne Ideen mit aufgenommen. Freilich ist er, der Vorkämpfer der politisch-kirchlichen Restaurationstheologie, die in der möglichsten Erneuerung des alten Bibel- und Bekenntnisglaubens das Heil der Welt erblickte, bestrebt die historisch-kritischen Resultate alttestamentlicher Schriftforschung möglichst zu beseitigen und z. B. die Echtheit des Buches

Daniel, des 2. Teiles von Jesaia und Sacharja zu retten, auch die Inkongruenz zwischen den alttestamentlichen Citaten im Neuen Testamente und dem wahren Sinne dieser Stellen zu verwischen und aufzuheben, aber den prophetischen Inhalt des Alten Testaments in seiner Wichtigkeit und ewigen Wahrheit hat er doch zuerst wieder zum Bewußtsein gebracht und das prophetische Wort, das lange unter einen Scheffel gestellt gewesen war, wieder als Leuchte für das Verständnis der göttlichen Wege aufgerichtet. Neben Hengstenberg aber ging und zwar gegenüber der Verflüchtigung des geschichtlichen Charakters der Weissagung Christ. K. v. Hofmann in seinem Werke „Weissagung und Erfüllung“ (2 Teile 1841, 1844) darauf aus, die Weissagung in ihrer wesentlichen Verknüpfung mit der Heilsgeschichte, als Produkt der Entwicklung derselben zu begreifen. Die heilige Geschichte erscheint hier als ein organisch sich entwickelndes Ganze, dessen Anfang die Vorausdarstellung Christi, dessen Mitte seine Erscheinung auf Erden und dessen Ende die Verklärung seiner Gemeinde ist. Die reifere Frucht bietet dann sein „Schriftbeweis“ dar (2. Aufl. 1859), in dem, größtenteils unter Anerkennung der zeitgeschichtlichen Basis das heilsgeschichtlich prophetische Band zwischen Altem und Neuem Testament noch genauer nachgewiesen wird. Auf denselben biblisch-theologischen und historischen Standpunkt, um in Weissagung und Erfüllung das Fortschreiten des geschichtlich sich bezeugenden Offenbarungsgeistes zu begreifen, haben sich dann Aug. Tholuck (die Propheten und ihre Weissagungen 1860 und das Alte Testament im Neuen Testament, 6. Aufl. 1877), Gust. Baur (Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, 1. Teil 1861), Franz Delitzsch (biblisch-prophetische Theologie 1845 und zuletzt messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge 1890), Riehm (die messianische Weissagung 1885, 2. Auflage), Oehler (Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1882 f. und die Artikel Messias und Weissagung in Herzog's Realencyklopädie, 1. Auflage), v. Orelli (die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs 1882)

u. a. gestellt. So darf denn diese biblisch-organische Auslegungsweise des Alten Testaments, die die Wahrheitsgedanken, die der älteren Annahme eines Doppelsinnes zu Grunde lagen, zur Klarheit gebracht und insonderheit auch den perspektivischen Charakter der Weissagung wahrt, wie ihn schon Bengel in seinem Gnomon zu Matth. 24, 29 beschreibt (*Prophetia est ut pictura regionis cujuspian, quae in proximo textu et colles et pontes notat distincte; procul, valles et montes latissime patent in angustum cogit. Sic enim debet etiam esse eorum, qui prophetiam legunt, prospectus in futurum, cui se prophetia accommodat.* Vergl. auch Bengel's Leben von Burk, S. 355 f.), bei der ebenso sehr dem historischen Zusammenhange des alttestamentlichen Textes sein Recht widerfährt, wie auf der andern Seite die neutestamentlichen Anführungen vor dem Vorwurfe rein subjektiver Willkür oder Spielerei bewahrt werden, als die dermalen zur Herrschaft gelangte angesehen werden. — Eine Geschichte der Auslegung des Alten Testaments in der Kirche geben übrigens Tholuck, das Alte Testament im Neuen 1877, 6. Aufl., Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, Oehler, Artikel Weissagung in Herzog's Realencyklopädie XVII, S. 644 f., 1. Aufl., Landerer, Artikel Hermeneutik, ebenda, 1. Aufl. V., S. 797 ff., Wold. Schmidt, Artikel Hermeneutik, ebenda, 2. Aufl. VI., S. 26 f., Immer, Hermeneutik des Neuen Testaments, Wittenberg 1873, S. 27 f., Volck in Zöckler's Handbuch der theologischen Wissenschaft, 1. Aufl., I, S. 655 f., Bleek, Einleitung ins Alte Testament, 3. Aufl., S. 113 ff. // + J. 19

Versuchen wir nun die alttestamentlichen Citate im einzelnen zu prüfen — denn freilich nur die Prüfung jedes einzelnen Citates wird uns zu der rechten Würdigung des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften führen und die Frage entscheiden können, ob wir bei der so mannigfachen Verwendung des Alten Testamentes nicht auch unpassende und willkürliche Citate finden — so werden vor allem die alttestamentlichen Anwendungen in Christi Munde und in den Schriften der Apostel nicht unterschieds-

los zusammenzuwerfen sein. Darin freilich sind die neutestamentlichen Schriftsteller mit Christo selbst eins, daß das Alte Testament nicht bloß in einem geschichtlichen, auf bloß alttestamentliche Verhältnisse bezogenen Sinne verstanden werden müsse, sondern in einem höheren idealen Sinne, der den ewigen Gehalt des alttestamentlichen Schriftwortes hervorhebt und eine gottgewollte offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf Christus und sein Reich hat. Es kommt ihnen darum gar nicht in den Sinn zu fragen, wie die alttestamentlichen Autoren selbst ihre Worte verstanden haben und wie sie von den Zeitgenossen derselben verstanden werden mußten. Nur darauf kommt es ihnen an, was der Geist Gottes darin ihnen selbst, ihren Zeitgenossen und für alle Zeiten bezeugt, also auf den ewigen göttlichen Gehalt des alttestamentlichen Schriftwortes und sie betrachten dasselbe durchaus in dem Lichte, in welches es durch die neutestamentliche in Christo gegebene Erkenntnis gestellt ist. So ist namentlich ihr Verständnis der Weissagung durchaus durch die neutestamentliche Erfüllung bedingt und bestimmt. Sie fußen auf der Gewissheit, daß Christus der Vollführer des ganzen Heilsratschlusses Gottes ist und daß darum auch der Weissagungsgehalt aller der Schriftworte, die Gottes ewige Heilsgedanken in Anwendung auf bestimmte geschichtliche oder specifisch alttestamentliche Verhältnisse aussprechen, seine gottgewollte Abzielung auf Christus hat, eine Abzielung, die ihnen selbst freilich häufig erst durch die Erfüllung klar geworden ist und welche sie zumeist ausschließlich, unter Beiseitelassung des geschichtlichen Sinnes ins Auge fassen. Darum hat es auch guten Grund, wenn sie in der Berufung auf solche Stellen gewöhnlich nicht die menschlichen Schriftsteller nennen, die das betreffende alttestamentliche Wort geredet haben, sondern Citationsformeln gebrauchen wie: es steht geschrieben, die Schrift spricht, Gott hat gesprochen, der heilige Geist bezeugt u. s. w.; denn der Sinn, in welchem sie solche Schriftworte auffassen, ist eben nicht der geschichtliche, sondern der vom Geiste Gottes beabsichtigte höhere Sinn, der seine offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf Christus

hat. Indem sie aber diesen Sinn, der weit über das hinausgeht, was die streng geschichtliche Betrachtung in dem alttestamentlichen Schriftworte finden kann, als den wahren Sinn desselben bezeichnen, ist dieser Sinn nicht ein willkürlich eingetragener, er steht im Zusammenhange mit dem geschichtlichen Sinne und mit innerer Notwendigkeit, deren freilich die Apostel sich nicht immer klar bewußt waren, mußten sie im Lichte des Neuen Bundes die alttestamentlichen Schriftworte in jenem höheren Sinne verstehen. Den inneren Zusammenhang dieses höheren Sinnes mit dem geschichtlichen Sinne der Citate begründet nämlich einerseits der ideale Gehalt, der in zeitgeschichtliche Formen gefaßt in dem alttestamentlichen Schriftworte wirklich vorhanden ist, andererseits die die ganze Heilsgeschichte beherrschende gottgewollte Abzielung auf Christus und sein Reich, vermöge welcher dem ganzen Alten Bunde der Charakter des Vorbildlichen für den Neuen Bund eigen ist, indem alle Gottesgedanken im Alten Bunde erst in vorläufiger unvollkommener Weise, in Christo aber in wesenhafter und absoluter Weise zur Verwirklichung kommen. Es darf diese wesentlich erst durch Christus und die Apostel ins Leben gerufene Interpretationsweise im Unterschied von der allegorischen die typologische genannt werden. Während die geschichtliche Auslegung ermittelt, welchen Sinn das Schriftwort für den Schriftsteller und seine Zeitgenossen hatte, weist diese typologische Auslegung die Bedeutung nach, welche es im Lichte der ganzen in Christo zu ihrem Ziele kommenden Heilsgeschichte gewinnt; sie ermittelt, worauf dasselbe nach Gottes verborgenem, aber als die Zeit erfüllet war, offenbar gewordenem Ratschlusse zuletzt hinielte, und sie hat immer den geschichtlichen Sinn, mag es dem Ausleger klar bewußt sein oder nicht, zur Unterlage. Alle neutestamentliche Auslegung des Alten Testaments ist im ganzen und großen betrachtet solch typologische Auslegung. Die neutestamentlichen Schriftsteller waren eben mit der alttestamentlichen Ökonomie noch aus unmittelbarer Anschauung und Erfahrung vertraut, sie waren in dem innersten Heiligtume des Alten Bundes heimisch, die Unter-

weisung ihres Meisters und die Erleuchtung des vom Herrn seiner Kirche gegebenen Gottesgeistes führte sie in das rechte Verständnis, darum hatten sie einen so sichern und klaren Blick für die den Kern der alttestamentlichen Schriftworte bildenden ewigen Gottesgedanken. Dazu war ihr Schriftgebrauch noch ein einfacher, von exegetischer Kunst absehender; sie beschränken sich in der Regel darauf, Stellen als Schriftbeweise zu verwenden, deren ewiger Wahrheitsgehalt sich ihrem christlichen Bewußtsein von selbst bezeugte, und in denen ihnen ganz ungesucht weis-sagende Zeugnisse von dem neutestamentlichen Heile vor Augen traten. So konnten sie nicht leicht dazu kommen, ganz willkürlich beliebige Schriftworte auf Christum und sein Reich zu beziehen. Nur in einigen wenigen Stellen sehen wir sie mit den Mitteln der bei ihren jüdischen Zeitgenossen herrschenden hermeneutischen Methode, mit der allegorischen Auslegung des Alexandrinismus einen mehr gelehrten, schulmäßigen Schriftbeweis führen. Und doch wird die Erklärung im einzelnen nachweisen dürfen, daß sie auch an diesen Stellen von der Willkür, Künstelei und den sonstigen Verirrungen der Exegese ihrer Zeit sich wesentlich unterscheiden, daß auch dieser Gebrauch des alttestamentlichen Schriftwortes nicht ohne den erleuchtenden Gottesgeist sich vollzieht. Freilich wird man dann auch zugeben müssen, daß die Inspiration bei ihnen sich nicht ebenso auf das wie sie lehren und beweisen, als vielmehr auf das was sie lehren und beweisen, beziehen kann. „Ist es unhistorisch und unpsychologisch, dies nicht zuzugeben, so ist es untheologisch und geistlos, wenn man nicht den Geist und Inhalt ihrer Auslegung des Alten Testaments als das Wesentliche betrachten und nicht begreifen will, daß, selbst wenn es einzelne vom Baume der alttestamentlichen Schrift losgerissene, gleichsam fliegende Blätter sind, die sie in ihre Beweisführung sammeln, dies doch keine Feigenblätter sind, um die geistige Armut zu decken, sondern ein Schutz und Schmuck für eine köstliche Frucht der Wahrheit, welche unter ihnen hervorschaut“ (Landerer, Artikel Hermeneutik in Herzog's Realencyklopädie 1. Aufl.

V. 779. Vergl. Riehm, die messianischen Weissagungen, S. 221 f.).

Welchen Gebrauch hat aber insonderheit Christus selbst von dem Alten Testamente gemacht? Seine Reden sind ein unwidersprechliches Zeugnis dafür, daß er in dem Heiligtume des Alten Testamentes beständig und mit ganzer Seele lebte. Ist ihm doch im Lichte des immer helleren und volleren Verständnisses des Alten Testamentes sein eigenes Verhältnis zum Vater, sein heilsmittlerischer Beruf, der Entwicklungsgang seines irdischen Lebens und der Charakter und die zukünftige Geschichte seines Reiches in immer vollerm Maße zum Bewußtsein gekommen. In seiner gesamten Lehrthätigkeit knüpft er darum überall an die Grundideen der im Alten Testamente bezeugten Gottesoffenbarung, häufig auch an einzelne alttestamentliche Schriftworte an. Man hat seine Auslegung des Alten Testamentes nicht mit Unrecht die im höchsten Sinne pneumatische genannt (Beck, Landerer). Müssen wir in ihm, dem Gottmenschen, die persönliche lebendige Gotteswahrheit erkennen, so muß auch sein Verständnis des Alten Testamentes ein solches gewesen sein, das dasselbe in seiner eigentlichen centralen Bedeutung, unmittelbar im Centrum und vom Centrum aus erfaßte. Er steht, selbst mit dem Geiste ohne Maß ausgerüstet, in der Auslegung des Geistes und nicht des Buchstabens, überall sehen wir ihn den höchsten Sinn und den ewig bleibenden Gehalt des alttestamentlichen Gotteswortes erschließen und diese seine Auslegung handhabt er ebensowohl pharisäischer Willkür und Mißdeutung wie sadducäischer Verflachung desselben gegenüber (vergl. nur die ganze Bergpredigt Matth. 5—7, seine Stellung zum Sabbathsgebot Matth. 12, 1—8; Mark. 2, 23—28; Luk. 6, 1—5, sein Verwerfen der pharisäischen Satzungen Matth. 15, 1—20; Mark. 7, 1—23, seine Strafrede wider die Pharisäer Matth. 23). Und sehen wir ihn überall in seinen Reden an die alttestamentliche Gotteswahrheit sich anschließen, wie er ja auch formell in seiner Redeweise dem alttestamentlichen Vorbilde so gern folgt, sehen wir ihn insonderheit in seiner Botschaft vom Gottesreiche und seiner

Gerechtigkeit, in seinem messianischen Selbstzeugnisse von sich als dem Menschensohne und dem Sohne Gottes, dem Brote des Lebens, der lebendigen Quelle, dem Lichte der Welt u. s. w., in seiner Entgegennahme des Bekenntnisses, daß er der Christ sei und der Anrede Sohn Davids im innersten Heiligtume des Alten Testaments weilen, ja hat überhaupt der ganze Ausdruck evangelischer Heilswahrheit in seinem Munde alttestamentliche Färbung — überall begegnen wir Begriffen und Gedanken, deren Wurzeln und Keime im Alten Testamente enthalten sind, — so deutet er nun auch das alttestamentliche Schriftwort so, daß er als der Sohn, der mit dem Sinn und den Absichten des Vaters vollkommen vertraut ist, die ewigen Gottesgedanken desselben aus der zeitlichen und nationalen Umhüllung desselben herausstellt, und in dem Bewußtsein, vom Vater zum alleinigen Mittler des Heils bestellt und gekommen zu sein, den ewigen Heilsratschluß des Vaters über die Menschheit zur Ausführung zu bringen, bezieht er nun auch alles, was das Alte Testament von heilsmittlerischer und die Vollendung des Gottesreichs herbeiführender Thätigkeit aussagt, auf sich selbst. So erklärt er vor allem die Weissagungen von dem kommenden Messias als in seiner Person und Wirksamkeit als König des Himmelreichs theils erfüllt, theils in Erfüllung gehend, das alttestamentlich-prophetische Bild des messianischen Königs ebenso vergeistigend wie vertiefend. So bezieht er auch, was das Alte Testament von dem Knechte Gottes sagt, in gleicher Weise auf sich: er ist sich bewußt, der aus Israel hervorgegangene Heilmittler zu sein, in welchem die Gottesgemeinde des Alten Bundes den ihr übertragenen prophetischen und priesterlichen Beruf — denn das ist ja zunächst die Bedeutung des Knechtes Gottes bei Deuterjesaia — erfüllt und in welchem darum auch alle Gottesgedanken von dem stellvertretenden Leiden des Knechtes Gottes, dieser geweisagten Idealgestalt der Zukunft, und dessen Frucht und Lohn ihre vollste Verwirklichung finden mußten (vgl. über den deuterjesaianischen Knecht Jehovas besonders Delitzsch, messianische Weissagung § 42 und 43. Schlott-

mann, bibl. Theol. des Alten Testamentes, herausgegeben von Kühn 1889, § 85). So sieht er auch die Weissagung von der sichtbaren Erscheinung Jehovas in dem Engel des Bundes zum Gericht und zur Erlösung in seiner Person erfüllt. Auch die pneumatische Auslegung, mit der Christus das Alte Testament handhabt, ist vielfach eine typologische, die über den geschichtlichen Sinn hinausgeht und nur die gottgeordnete offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf die neutestamentliche Erfüllung im Auge hat, so zwar, daß er diese teleologische Beziehung nicht bloß in den messianischen Weissagungen, sondern in der ganzen Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes fand, so daß der ganze Alte Bund ihm ein großes weissagendes Vorbild auf den Neuen Bund war. Es wird uns dabei von vornherein nicht wunder nehmen dürfen, nicht bloß, daß er den geschichtlichen Sinn und Zusammenhang alttestamentlicher Worte, die er gebraucht, einfach ignoriert, sondern daß er etwa auch hie und da eine Auslegung gebraucht, die ihm nur nach der Bildungsstufe seiner Zeit und den Bildungsmitteln seiner Erziehung bekannt und zugänglich gewesen ist. War es weder sein Beruf noch seine Absicht, eine historisch genaue, wissenschaftlich richtige Auslegung des Alten Testamentes den Seinen zu geben, sondern wollte er das alttestamentliche Gotteswort vielmehr nur in seiner ewigen göttlichen Bedeutung und in seiner offenbarungsgeschichtlichen gottgewollten Abzielung auf sich und sein Reich zum Bewußtsein bringen und werden wir dem geschichtlichen Christus nicht auch Allwissenheit und Unfehlbarkeit in rein wissenschaftlichen Dingen, in historisch-kritischen Fragen zuschreiben dürfen, so werden wir uns auch nicht wundern dürfen, wenn er in seinem Schriftbeweise etwa von einer Voraussetzung ausgeht, die die heutige wissenschaftliche Forschung als unrichtig bezeichnen muß, ebensowenig wie sich die Unmöglichkeit eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrtums in seinem Munde behaupten lassen dürfte.

Man könnte noch die Frage aufwerfen: wenn denn weder Christus noch die Apostel nach dem geschichtlichen

Sinne alttestamentlicher Schriftstellen fragen, sondern nur auf das sehen, was das Alte Testament im Lichte des Neuen Bundes betrachtet sagt, wozu stellen wir uns nicht auf den gleichen Standpunkt, zumal doch auch wir Christen das Alte Testament nur darum vor allem lesen, um daraus zu entnehmen, was uns darin gesagt ist, und auch wir es doch vor allem im Lichte des Neuen Bundes verstehen und auslegen sollen? Darauf ist zu antworten: unser Verhältniß zum Alten Testamente ist insofern ein anderes, als wir nicht wie Christus und die Apostel aus unmittelbarer Anschauung und Erfahrung mit der alttestamentlichen Ökonomie vertraut sind; der aber, der mit dem Geiste ohne Maß gesalbt war, vermochte die Gottesoffenbarung des Alten Bundes noch ganz anders als wir in ihrer ursprünglichen Klarheit zu erkennen und die ewigen Gottesgedanken, die die alttestamentlichen Schriftworte in sich schliessen, mit heiligem Verständnis und genialem Tiefblicke zu erfassen. Nur wer denselben Tiefblick sich zutrauen dürfte, den der Erlöser hatte, oder dieselbe Vertrautheit mit dem Geiste Alten Testaments, wie sie die Apostel besaßen, dürfte mit der Hoffnung sich schmeicheln können, bei der Lektüre und Auslegung des Alten Testaments niemals zu irren und immer das Richtige zu treffen. Im übrigen wird nur die Erörterung des geschichtlichen Sinnes uns zu einem richtigen Verständnis des Alten Testaments führen können und ebensowohl für den Theologen als für den theologisch nicht gebildeten Bibelleser muß es als Forderung und möglichst zu erstrebendes Ziel ausgesprochen werden, daß die Betrachtung alttestamentlicher Worte im Lichte des Neuen Bundes sich vorerst auf die Erkenntnis ihres geschichtlichen Sinnes gründe. Wo dies nicht geschieht, da droht eben die Gefahr jener spielenden Willkür, die überall Beziehungen auf Christus und neutestamentliche Ereignisse einträgt, wie wir sie in der Allegoristik der Kirche finden, und darüber den eigentlichen und wirklich vorhandenen Gehalt des Schriftwortes übersieht und die in ihm liegende Kraft vergeudet, die Gefahr jener Behandlungsweise des Alten Testaments, bei welcher der Ausleger mehr einlegt als auslegt,

seine subjektiven Gedanken und Gefühle dem Gottesworte unterlegt, und von welcher auch der gesunde Sinn vieler Gemeindeglieder sich abgestossen fühlt, weil er das richtige Gefühl hat, daß der Ausleger nicht das Schriftwort zu ihm reden lasse, sondern die eigene Meinung, die in geistreichem Witz, wenn auch in frommem Gewande, aus allem alles zu machen versteht.

Gehen wir nun aber — denn das ist zunächst die Aufgabe, die wir uns stellen — auf die Prüfung alttestamentlicher Citate in Jesu Munde näher ein. Wir halten dabei wesentlich die chronologische Reihenfolge ein, in der dieselben gesprochen und in unseren Evangelien uns aufbewahrt sind.¹⁾

¹⁾ Werke über das „Leben Jesu“, Systeme der „Christlichen Lehre“ und „Biblischen Theologie“, Arbeiten über „Christologie des Alten Testaments“ und „Weissagung und Erfüllung“, sowie die exegetischen Werke berühren unsern Gegenstand nur gelegentlich und stückweise. Eine Übersichtstafel der Anführungen des Alten Testaments im Neuen Testament hat zuerst Stier 1828 in „Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis“, II. S. 452 ff. entworfen. Unser Thema ist in verschiedener Weise behandelt worden von Lechler, das Alte Testament in den Reden Jesu in Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1854, Heft 4; von Tholuck, das Alte Testament im Neuen Testament, 6. Aufl., 1877; Anger, ratio qua loci veteris testamenti in evang. Matthaei laudantur, Leipzig 1861; Turpie, the Old Testament in the New, London 1868; Kautzsch, de veteris testam. locis a Paulo apostolo allegatis, Leipzig 1869; E. Haupt, die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien, Kolberg, 1871; Böhl, die alttestamentlichen Citate im Neuen Testamente, Wien, 1878; Thoma, das Alte Test. im Johannesevang. (Hilgenfeld's Zeitschrift 1879, I); C. H. Toy, quotations in the New Test., New-York 1884; Massebieau, examen des citations de l'A. T. dans l'évang. selon St. Matthieu, Paris 1885; A. H. Francke, das Alte Test. bei Johannes, Göttingen 1885; G. Boetticher, die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung in Christo als Gesichtspunkt für die Behandlung des Matthäusevangeliums auf der Oberstufe im Programm des Lessing-Gymnasiums in Berlin, 1890; Staerk, die alttestam. Citate (Hilgenfeld's Zeitschr. 1892, IV und 1893, I). Die ältere Litteratur s. bei Böhl a. a. O. S. XXI ff.

I. Der Gebrauch des Alten Testamentes in den Reden Jesu.

In der Versuchungsgeschichte (Matth. 4, 1—11; Luk. 4, 1—13) stellt Jesus der ersten Versuchung Satans, der es als einen Widerspruch bezeichnete, daß Jesus trotz seiner von Gott bekundeten (Matth. 3, 17) und von ihm selbst empfundenen Gottessohnschaft hier in der Wüste Hunger litt und doch nicht sich selbst zuerst helfen wollte in seiner Not und der ihn darum aufforderte, aus den Steinen seiner Umgebung Brot zu schaffen und an sich selbst seine göttliche Heldenmacht zu erproben, das Wort entgegen: „Nicht von Brot allein (auf Grund, ἐπ' ἄρτω, ἐπὶ παντὶ ὀήματι) wird leben der Mensch, sondern von jedem Wort, welches durch Gottes Mund ausgeht.“ Er verweist auf Deut. 8, 3, wo Mose das Volk Israel erinnert: und so demütigte er dich und liefs dich hungern und speiste dich mit dem Man, welches du nicht kanntest noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, daß nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von allem, was hervorgeht aus dem Munde Jehovas, der Mensch lebt, d. i. daß die Kraft zur Lebenserhaltung sich nicht auf das Brot allein stützt, sondern auf jeden ausgesprochenen Willen Gottes, durch irgend etwas dem Menschen das Leben, auch auf wunderbare Weise, zu erhalten. So darf also auch der Messias es Gott überlassen, für die Erhaltung seines Lebens zu sorgen, da Gott durch die Kraft seines allmächtigen Wortes und Willens auch auf wunderbare Weise das Leben ihm erhalten könne. Aber in göttlich freier Weise findet Jesus in diesen Worten, die von Matthäus und Lukas nach der LXX citiert sind, zugleich den Sinn: das menschliche Leben

beruht nicht allein auf den Nahrungsmitteln, nach welchen das natürliche Bedürfnis verlangt, sondern auf allem, was Gott den Menschen thun heisst, darum giebt nicht der natürliche, sondern nur der uns kundgewordene göttliche Wille die Norm für die rechte Erhaltung und Förderung desselben. Dieser Ordnung des allgemein menschlichen Lebens ist auch der Messias unterworfen, der ja im Thun des Willens Gottes überhaupt seines Lebens Halt hat (Joh. 4, 34), auf jeden Befehl Gottes, der ihn heisst, wo und wie er helfen soll, wird er darum lauschen, auf ihn wird er warten und dann wird er auch alles vermögen, was zu seiner Berufserfüllung gehört. — In der zweiten Versuchung soll Jesus versucht werden, bei der Wahl der Mittel zur Ausrichtung des ihm befohlenen Berufes die Verheissung des Schriftwortes Psalm 91, 11 f. für sich in Anspruch zu nehmen, die allen Frommen in Verfolgungszeiten den göttlichen Wunderschutz zusagt und die darum auch dem Messias gelten müsse. Steht er darum auf der Tempelzinne, um als gottgesandter Held und Mittelpunkt der Theokratie sich dem Volke darzustellen und wird er in seinem Messiasamt von Feinden bedroht, er solle sich, sei er anders Gottes Sohn, kühn hinablassen, denn Gottes Engel würden ihn auf den Händen tragen, daß er seinen Fuß an keinen Stein stofse!¹⁾ Christus hält dem ihm als Lockmittel vorgehaltenen Gotteswort ein anderes entgegen, dem *γέγραπται* ein *πάλιν γέγραπται*, denn *scriptura scripturam* illustrat: du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen. Wie Mose Deut. 6, 16 dem Volke vorhielt: Ihr sollt Jehova euren Gott nicht versuchen, wie ihr ihn versuchtet zu Massa (Ex. 17, 2), so läßt Jesus den Teufel fühlen, daß, wer sich ungerufen in Gefahr stürzt, keinen Heldenmut des Glaubens beweist, sondern ein Wagstück der Vermessenheit begeht, denn wohl ist der göttliche Wunderschutz dem Frommen

¹⁾ Diese Auffassung scheint mir dem Kontexte sowie dem citierten alttestamentlichen Schriftworte näher zu liegen, als die herkömmliche von einem epideiktischen Schauwunder, durch welches sich Jesus im Sturme die Gunst der Menge erobern solle. Vgl. auch B. Weifs, *Leben Jesu* I, 332 f.

zugesagt, wo er auf den von Gott ihm gewiesenen Wegen in Gefahr steht, aber nicht, wo er eigenwillig gefahrvolle Wege wählt, um den Wunderschutz Gottes zu erproben. Der Sohn aber will allein die Wege gehen und die Werke thun, die der Vater ihm zeigt, Joh. 5, 20, er will in allem gehorsam sein und auf die vom Vater ihm gewiesene Stunde warten (Joh. 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 27; 17, 1). — In der dritten Versuchung bietet Satan Jesu, indem er ihn auf einen hohen Berg führt, und alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit ihm zeigt, als Fürst der Welt alle Herrlichkeit eines Weltmonarchen an, unter der Bedingung, daß er vor ihm niederfällt und ihm huldigt. Die Versuchung lag für Christus in der Alternative: Weltherrschaft im irdischen Sinne ohne Kampf und Streit, wenn er nur, statt dem Willen Gottes zu folgen, der ihn einen ganz andern Weg weist, auf den Willen der Welt und ihres Fürsten einging, oder blutiger Krieg mit der Macht der Finsternis, wenn ihre Lockstimme abgewiesen wird. Jesus brandmarkt den Versucher in seiner Gottesfeindschaft, indem er ihm das Schriftwort vorhält: du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen. Er verweist auf Deut. 6, 13, wo Mose Israel einschärft: „Hüte dich, daß du Jehova nicht vergessest, sondern Jehova deinen Gott sollst du fürchten und ihm dienen und bei seinem Namen schwören,“ indem er das *φοβηθήσῃ* der LXX wegen des vom Satan geforderten *προσκυνεῖν* in *προσκυνήσεις* umwandelt. Wer Gott zu folgen und ihm in Wahrheit zu dienen entschlossen ist, der hat für die Zumutung in den Willen der Welt einzugehen, und wenn sie die höchsten Preise böte, immer nur das eine Wort: Hebe dich weg von mir, Satan!

Auf dem ersten Passahfeste zu Jerusalem bezeichnet sich Jesus Joh. 2, 19 f. als die Realität des Tempels, denn in ihm wohnt ja die Fülle der Gottheit leibhaftig. Er kann mit den Worten: „Brecht diesen Tempel und in drei Tagen will ich ihn aufbauen“ nur auf den herodianischen Tempel hingewiesen haben, wie aus der Antwort der Juden V. 20 sich ergibt, aber der Evangelist hat recht, wenn er sagt: Jesus redete von dem Tempel seines

Leibes und sie hätten dies Wort erst nach seiner Auferstehung verstanden. Seine Worte, deren Geschichtlichkeit übrigens auch durch Mark. 14, 38; 15, 29 verbürgt ist, sind doppelsinnig: mit dem Leibe Jesu im Tode wird auch der Tempel Israels als Tempel Gottes gebrochen, mit der Auferstehung Jesu wird derselbe Tempel als das geistliche Haus Gottes aufgerichtet. Die Jünger aber glaubten nach der Erfüllung dieses Zeichens, auf welches Jesus die Juden bei der Tempelreinigung verwies, der Schrift, sie lernten das ganze Alte Testament als ein Zeugnis von Christo verstehen (Joh. 5, 39, 46), das insonderheit auch auf den Tod und die Auferstehung des Erlösers hinwies. In dem Nachtgespräche mit Nikodemus sodann läßt Christus den Schriftgelehrten einen Blick in die Welt himmlischer Dinge thun, indem er Joh. 3, 14 mit Hinweis auf Num. 21, 8. 9 sagt: und gleichwie Moses die Schlange erhöht hat in der Wüste, so muß des Menschen Sohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, ewiges Leben habe. Hatte Moses einst in der Wüste das eherne Schlangenbild erhöht, damit in vertrauensvollem Aufblick zu ihm das todkranke Volk genesen, so sollte auch einst der gottgesandte Menschensohn vor allem Volke erhöht werden, damit er erkannt werde als der Messias Gottes und im gläubigen Vertrauen auf ihn das Volk das Heil finde. Daß er mit dem rätselhaften Ausdruck *ὑψωθῆναι* seine Erhöhung ans Kreuz gemeint haben muß, bezeugen später die Worte Joh. 8, 28; 12, 32, ebenso macht es die Vergleichung mit der Schlange, die im Sinnbilde einer ehernen Schlange auf einer Stange als getötet und überwunden dargestellt wird, wie das Verhältniß zu dem entsprechenden aramäischen Wort *ܐܬܝܢ*, welches vom Aufhängen der Missethäter am Pfahl gebraucht wird, wahrscheinlich. Nur sollte die Erhöhung Jesu am Kreuze der Weg zu einer noch viel herrlicheren Erhöhung, zu der Erhöhung in seine himmlische Herrlichkeit werden. Wie die Schlangenplage damals selbst als überwunden und unmächtig dargestellt wurde, dadurch, daß die feurigen Schlangen in einem Sinnbilde, das die ganze Gattung zu vertreten geeignet war, am Pfahle als getötet ausgestellt wurden, dieses

Mittel aber nur durch das persönliche gläubige Hinblicken jedes Verwundeten ein Mittel zur Rettung werden konnte, so, erklärt Jesus dem Nikodemus, wird es in gleicher Weise geschehen, daß das die Menschheit verzehrende Übel, die Sünde, als überwunden und unmächtig dargestellt wird an einem die Sünde der Welt vorstellenden Bild, dem gekreuzigten Menschensohne selbst, und der Glaubensblick auf diesen zur Sünde gemachten Menschensohn werde das Mittel zur Erlösung der Welt werden. So stand das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung bereits am Anfang seines Wirkens ihm vor der Seele, wenn er auch erst später dasselbe zum Gegenstand ausführlicher Belehrung seiner Jünger gemacht hat (Matth. 16, 21; 17, 22; 20, 18; 21, 38 f.; 26, 2, 24. 54. 56; Luk. 24, 27. 44 f.). — Eben-
dahin weist endlich auch das Jonaszeichen, auf welches allein Christus das böse und ehebrecherische Geschlecht seiner Zeit verweist Matth. 12, 38—42; Luk. 11, 16—32; Mark. 8, 11. 12. Bei der Fülle der Wunder Christi und ihrem offenbaren Zeugnis für seine Messianität bekundeten die Pharisäer und Schriftgelehrten nur aufs neue ihren mutwilligen Unglauben mit ihrer Forderung: Meister, wir wünschen ein Zeichen von dir zu sehen. Offenbar dachten sie an eines jener Himmelszeichen, welche die Propheten so oft als Vorboten des großen Tages Jehovas geschildert hatten (vgl. Joel 3, 3 f.). Mochte er denn die Sonne stille stehen heißen oder am hellen Tage sich verfinstern lassen, mochte er irgend ein Wahrzeichen am Himmel erscheinen lassen, wenn er es nur konnte! Jesus seufzt tief auf (Mark. 8, 12) über die Böswilligkeit der Pharisäer, deren Absicht er durchschaute, und hebt er in seiner Antwort die Arglist und Treulosigkeit seiner Gegner hervor, die, wo Gott ihn durch seine Zeichen bezeugte, in Unglauben sich abwenden, nennt er diese gegenwärtige Generation eine böse, weil unbußfertige und in ihrem sündlichen Verderben beharrende, und ehebrecherische, die den Bund der Liebe und Treue mit Jehova ihrem Gott gebrochen, so konnte diesem Geschlecht nur ein Zeichen gegeben werden, aber freilich nicht heut oder morgen, sondern wenn dasselbe die letzte Kon-

sequenz seines jetzigen Verhaltens gezogen. Denn ein bundbrücherisches Geschlecht konnte den wahren Messias nur ermorden, aber eben dies sollte der Anlaß werden, daß Gott ihn vor allem Volk durch eine Rettungsthat ohne gleichen als seinen Messias bewährte. Wie die wunderbare Errettung des Propheten Jonas aus der Tiefe des Meeres einst den Niniviten ein Zeichen seiner göttlichen Sendung ward, so wird die wunderbare Errettung des Messias aus der Tiefe des Hades in seiner Auferstehung einst die göttliche Beglaubigung seiner Messianität sein. Daß diese Geschichte des Propheten Jonas die eigentliche Bedeutung des Jonaszeichens sein müsse (wobei die drei Tage und drei Nächte nur sprichwörtlich gemeint und rund gerechnet und darum nicht buchstäblich erfüllt zu denken sind) und nicht, wie namhafte Exegeten annehmen, nur die Bußpredigt Jona unter den Niniviten und demgemäfs Christi Bußpredigt unter Israel, geht zweifellos daraus hervor, daß eine bloße Hinweisung Jesu auf seine Selbstbezeugung in seiner Bußpredigt noch keine Antwort auf die Zeichenforderung gewesen wäre, da eine Bußpredigt, wie sie alle Propheten gethan, unmöglich seine Messianität bezeugen könnte, wie denn auch dies kaum das Zeichen des Propheten Jonas so schlechthin genannt werden kann. Werden wir also auch in der Anwendung dieses alttestamentlichen Typus einen Beweis dafür finden müssen, daß Jesus wie seinen Tod, so seine Errettung aus dem Tode in seiner Auferstehung mit voller Klarheit vorhersah, so wird uns nicht wunder nehmen können, daß das Volk eine Hinweisung auf seinen Tod und auf seine Auferstehung jetzt noch nicht verstehen konnte. Daß das Volk jetzt sein Wort verstehen sollte, darauf hat Christus offenbar nicht gerechnet, es genügte ihm ein Rätselwort gesprochen zu haben, das soviel klar machte, daß, was er ihnen jetzt versagen mußte, einst voll und ganz ihnen werden sollte. Ebenso werden wir uns nicht wundern dürfen, daß Jesus das Buch Jona mit seinen Zeitgenossen für reine Geschichtserzählung, und nicht, wie die neuere alttestamentliche Wissenschaft erweist, für eine Lehrdichtung oder Propheten-

sage hält, wie er ja auch das ganze Gesetz, das Deuteronomium miteingeschlossen, Mose als Verfasser zuschreibt (Mark. 1, 44; 7, 10; 10, 3) und den 110. Psalm der Überschrift gemäfs für davidisch hielt. Kritische Fragen zu erörtern, war eben nicht sein Beruf.¹⁾

¹⁾ Sieht übrigens Jesus in dem Jonaszeichen vor allem seinen durch das Grab hindurchgehenden Weg zu seiner Auferstehung vorgebildet, so war es doch auch die Bußpredigt Jonä unter den Niniviten, die er seinem Geschlechte vorhält. Denn ihre Unbußfertigkeit und ihr Stumpfsinn für den höchsten geistigen Gehalt seiner Predigt war es doch, was sie unfähig machte, ein ihnen genügendes Zeichen für seine Messianität zu empfangen. Darum ruft er sie vor das letzte grofse Gericht Gottes, da die heidnischen Niniviten, die einst auf die Predigt Jonä hin Buße gethan, ihnen ihr Urtheil sprechen würden, weil sie, die einen viel höheren Bußprediger als Jonas, ja den, der kein Bote des Gerichts, sondern der Gnade und des Himmelreichs war (Matth. 11, 25 f.), gehört hatten, nicht Buße gethan. Und eine noch gröfsere Verurteilung des Unglaubens Israels lag im Herbeieilen einer Königin des Südens aus weiter Ferne, um Salomo wegen seiner Weisheit auf das blofse Gerücht von derselben zu huldigen, während die Israeliten Jesus und seine, die Weisheit Salomos überragende Geistesmacht in dessen Thaten selbst schauen konnten. Wer freilich wie Israel die Botschaft Gottes nun einmal nicht hören will, wer aus der Bußpredigt Christi und aus seiner Predigt vom Gottesreich seinen Messiasberuf nun einmal nicht heraus erkennen will, dem konnte auch kein Zeichen etwas helfen, es sei denn das Zeichen des Jonas. — Noch ein zweites Mal tritt dieselbe Zeichenforderung an Christus heran, Matth. 16, 1—4. Nach Straufs und de Wette wäre dies derselbe Vorfall, wie Matth. 12, 38 f. Aber warum soll eine Zeichenforderung nicht wiederholt an den Herrn herangetreten sein (vgl. auch Joh. 2, 18; 6, 30)? und hier ist sowohl der geschichtliche Moment ein weitergerückter wie die Personen mit ihrer Forderung und die Abfertigung des Herrn eine andere. Hier sind es zu ganz anderer Zeit und an anderem Orte Pharisäer, die mit Sadducäern sich verbinden und zur Entscheidung ein Zeichen vom Himmel fordern; denn da durch die stete Wiederholung seiner Wunderthaten Christi Ansehen im Volke als Messias sich zu befestigen schien, so sollte demselben mit einem Schlage ein Ende gemacht werden. Darum lautet die Forderung viel bestimmter als 12, 38 f. und zur Entscheidung drängend (*ἐπηρώτησαν αὐτόν*, sie legten ihm die Frage zur Entscheidung vor). Jesu Antwort betont die sittliche Verkehrtheit, die die Zeichen der Zeit nicht verstehen will, während sie doch die Fähigkeit die meteorologischen Anzeichen heiteren und stürmischen Wetters zu unterscheiden sich täglich zutrauten. Und weil es

In seiner Predigt in der Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth, die uns Luk. 4, 16—30 aufbewahrt ist, erklärt Jesus die Prophetenstelle Jes. 61, 1 f. als in seinem Auftreten erfüllt. Während die Überreichung des prophetischen Buches Jesaias an jenem Sabbath gewiß auf einer bestimmten Leseordnung beruhte, erscheint das Treffen auf die bestimmte Stelle (τόπος) aus Jesaia als eine göttliche Fügung. Jesus hat die Stelle gewiß im hebräischen Texte vorgelesen, Lukas aber scheint sie aus dem Gedächtnis nach den LXX mitzuteilen. Daher der Unterschied zwischen dem hebräischen Texte und dem Citat, wobei die Worte ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει aus Jes. 58, 6 entnommen und für ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν gesetzt erscheinen. Lukas giebt also weniger den Buchstaben als den Hauptgedanken des Textes dieser Predigt wieder, weshalb er auch mit den Worten: „Zu predigen ein angenehmes Jahr des Herrn“ schließt und nicht noch die weiteren hinzufügt: „Und einen Rachetag unseres Gottes.“ Fraglich ist, wer in Jes. 61, 1 f. derjenige sei, der über seinen Beruf, das Evangelium der Erlösung zu predigen, so überaus herrlich frohlockt. Das Subjekt kann der Knecht Jahves oder der Prophet, der in der Exilszeit geborene Deuterojesaia sein, dem vorexilischen Jesaia an Geist und Gaben ebenbürtig, ja ihn sogar überbietend und überflügelnd; denn die Entscheidung wird hier wie anderwärts dadurch schwierig, daß die Rede des Knechtes Jahves sich unvermerkt in Rede Jahves oder in Rede des Propheten verliert. Gewiß aber sieht Jesus mit vollstem Rechte jene Prophetenstelle in seiner eigenen Person und in der mit ihm eingetretenen Heilszeit in vollster Bedeutung erfüllt und gewiß bestand die Predigt Jesu wesentlich in

demnach nicht an ihrem Können, sondern an ihrem Wollen lag, wiederholte jetzt Jesus das schon 12, 39 ausgesprochene ernste Wort und bewies damit, daß er schon das erste Mal ihnen einen definitiven und nicht, wie ihr ἐπερωτᾶν es erscheinen liefs, nur einen dilatorischen Bescheid gegeben hatte. Eben deshalb brach er auch jetzt nicht nur, indem er sie stehen liefs, die Verhandlung ab, sondern verließ selbst die Gegend.

einem Nachweise dieser Erfüllung. Noch einmal erinnert Jesus an diese Stelle in seiner Antwort, die er Johannes dem Täufer auf seine Zweifelsfrage: bist du, der da kommen soll oder sollen wir eines andern warten? entbieten liefs Matth. 11, 2 f.; Luk. 7, 18 f. Jesus verweist die Abgesandten des Johannes nicht nur auf die von diesen geschauten, dem Täufer bereits bekannten Werke als Symptome der messianischen Zeit, sondern er rückt sein gesamtes Thun in das Licht der alttestamentlichen Weissagung in den Worten: Blinde sehen wieder und Lahme gehen umher, Aussätzige werden gereinigt und Taube hören, Tote werden erweckt und Armen wird das Evangelium verkündigt. Er verweist damit nicht bloß auf Jes. 61, 1 f., sondern mit dem nur ihm eigenen Tiefblick faßt er verschiedene Züge aus der alttestamentlichen Weissagung zusammen (Jes. 35, 5. 6; 26, 19, wohl auch Ezech. 36 u. 37), die die mannigfachen Seiten der Erscheinung Jehovas zur Erlösung seines Volkes und zur Heimführung aus dem Exile zur Darstellung bringen. Die Totalität dieser in Jesu Heilswirken in vollstem Mafse zur Erscheinung kommenden Züge, die in seinen Heilwundern buchstäblich sich vollziehende Erfüllung all der herrlichen Sinnbilder, in denen der Prophet die alle Schäden des Volkslebens heilende Wiederherstellung Israels in der messianischen Zeit geschildert, dazu die in seiner Lehrwirksamkeit sich erfüllende frohe Verkündigung vom nahenden Gottesreich, kurz die unzweideutige Zusage, daß das Gottesreich, in dem alles verheißene geistliche und leibliche Heil dem Volke zu teil werden sollte, schon im Kommen begriffen sei: alles das mußte den wankenden Freund heilsam erschüttern und beleben, wie auch das warnende Schlußwort, das an Jes. 8, 14 und 52, 14 erinnert: selig ist, wer sich nicht an mir ärgert! Wenn auch die von dem Täufer erwarteten messianischen Werke des Gerichts und der Reichserrichtung noch nicht in Angriff genommen waren, so trug doch die ganze Wirksamkeit Jesu bereits unzweideutig solche Merkmale, durch welche die alttestamentliche Weissagung den Anbruch der verheißenen Heilszeit charakterisiert hatte, und es war darum kein Grund, an ihm irre zu werden.

Besonders lehrreich ist dann weiter in derselben Erzählung die Art und Weise, wie Christus auf Grund des Alten Testamentes von dem Täufer redet. Er will dem Eindruck wehren, den die Zweifelsfrage des Johannes, die er als den Anfang eines Irrewerdens an ihm charakterisiert hatte, auf das Volk machen mußte. Darum stellt er die Person des Täufers zu seiner Rechtfertigung vor dem Volke in das rechte Licht. Es war nicht Wankelmut, was Johannes zu seinem Zweifel bewog, es war auch nicht Weichlichkeit, selbstsüchtiges Interesse, feige Liebe zum Leben, was ihn zu jener Frage trieb. Nein, Johannes war ein Prophet, ja mehr noch als ein Prophet, der Wegbereiter der messianischen Zeit, von dem Maleachi 3, 1 in den Worten geweissagt: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten soll. Dieses Prophetenwort, das nach dem Vorgange Jesu auch Markus in seinem Evangelio dem, was er vom Täufer erzählt, vorausgeschickt hat, Mark. 1, 2, es war in Johannes erfüllt. Bei Maleachi kündigt Jehova selbst seinem Boten an, wie er vor seiner Selbsterscheinung in der messianischen Zeit („vor mir“) einhergehen soll, in unserem Texte wird das Wort gleich zu einer Verheißung Gottes für die Erscheinung des Messias, in dem Jehova zu seinem Volke kommt. So war denn Johannes viel mehr als ein Prophet. Denn während alle Propheten nur auf die messianische Zeit hinweisen, war er es, in dem die Weissagung bereits sich zu erfüllen begann. Darum war er schlechthin der größte unter allen von Weibern Geborenen, der Größte im Alten Bunde. Aber so hoch die Vollendungszeit, die mit dem in Christo gekommenen Gottesreich anbricht, über der Zeit der Vorbereitung steht, so hoch steht doch jeder der bereits im Neuen Bunde ist, und nähme er eine an sich viel geringere Stellung und Bedeutung ein als Johannes, über dem Größten des Alten Bundes. Freilich Johannes hat durch seine Predigt eine gewaltige messianische Bewegung und Erregung hervorgerufen und dieselbe dauert fort bis diesen Augenblick. Alle Propheten samt dem Gesetz haben doch nur geweissagt bis auf Johannes, Johannes selbst ist es,

mit dem die Erfüllung aller Propheten beginnt, was Wunder, daß Johannes, der der von ihm erzeugten messianischen Bewegung den Charakter einer Sturm- und Drangperiode aufgedrückt hat, diese Erfüllung auch in ihrer herrlichen Vollendung bereits schauen will! Denn Johannes ist eben wie der Gottesbote, der nach Maleachi dem kommenden Jehova den Weg bereitet, so auch der Elias, der nach demselben Propheten dem Kommen des Tages Jehovas vorhergeht (Maleachi 4, 5 oder 3, 23 nach dem hebr. Text). Das rätselhafte *εἰ θέλετε δεῖσθαι* Matth. 11, 14 scheint doch wohl nur anzudeuten, daß die Erfüllung des Propheten gar nicht in einem Einzelnen zu suchen sei — wenn sie wollten, möchten sie dieselbe indes in Johannes sehen. Oder ob Christus mit diesen Worten hat andeuten wollen, daß es der Empfänglichkeit bedürfe, um diese Bedeutung des Täufers zu verstehen? (So Nösgen. Noch etwas anders B. Weiß, Leben Jesu II, S. 10.) Genug, daß Jesus in dem Täufer den Elias der Maleachiweissagung sieht, von dem es Sirach 48, 1 heißt: er brach hervor wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fackel. — Noch einmal hat Jesus Gelegenheit, sich über Johannes den Täufer als den andern Elias auszusprechen. Auf dem Rückwege von dem Verklärungsberge bringen die drei vertrauten Jünger die Eliaserwartung der Schriftgelehrten zur Sprache, nach welcher der bei Maleachi 3, 23 verheißene Prophet dem Messias vorhergehen müsse Matth. 17, 10—13; Mark. 9, 11—13. Denn wohl war ihnen Elias im Gesicht bei der Verklärung Jesu auf dem Berge erschienen, aber nun war er wieder verschwunden, der doch dem bereits erschienenen Messias den Weg bereiten sollte. Jesus stellt ihrer falsch buchstäblichen Auffassung der Maleachiweissagung die richtige entgegen: allerdings soll Elias dem Messias vorangehen und alles wiederherstellen, d. i. eine sittliche Reformation des Volkes in die Hand nehmen (Mal. 3, 24, nach LXX 4, 6), aber die geweissagte Erscheinung des Elias ist bereits in dem Täufer erfolgt, aber von den Juden verkannt, die ihn mit unglaublicher Willkür behandelt, *καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν*. Wir wissen freilich nicht, wo Jesus

im Alten Testamente eine Weissagung auf dies Täufer-schicksal las, aber es liegt nahe, daß er in dem Leidens-geschick des Elias bereits eine typische Weissagung darauf fand; ist Johannes dem Elias gleich im Bußernste, so muß er ihm auch gleich in Leid und Verfolgung sein. So aber wird das Schicksal des Täufers wiederum zugleich eine Weissagung auf sein eigenes Schicksal.¹⁾

Im Gespräche mit den Pharisäern, die daran Anstoß nehmen, daß er mit Zöllnern und Sündern zu Tische sitze, verweist Jesus Matth. 9, 13 auf das Wort, das sie vor allem lernen sollten Hos. 6, 6: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer. Er hält das alttestamentliche Prophetenwort, in dem Samuels Worte nach 1. Sam. 15, 22 f. wiederklingen und in dem Barmherzigkeitsübung als höher von Gott erachtet bezeichnet wird als der Vollzug der gesetzlichen Opfer, der pharisäischen Gesinnung entgegen, die wohl auf äußerliche Gesetzeserfüllung eifersüchtig hielt, aber die eigentlichen innerlichen und tiefsten Forderungen des Gesetzes (vgl. Matth. 23, 23) übersah, und er rechtfertigt damit sein eigenes Verhalten gegenüber den Zöllnern und Sündern wie als seine Berufspflicht, so als seine Liebespflicht. An dasselbe Wort erinnert er dann nochmals Matth. 12, 7 in einem Sabbatskonflikte mit den Pharisäern, wonach seine Duldung des Ährenausraufens seiner hungernden Jünger am Sabbath als wahrhaft göttliche Art sich erweist und zugleich Barmherzigkeitsworte am Sabbath gethan als Gott wohlgefälliger bezeichnet werden als ein peinliches Halten der Sabbathsordnung, das solches Thun ausschließt, wie er selbst auch alsbald in der Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand, die er an einem Sabbath vollzog, nachweist Matth. 12, 10—13 und wie dies in den von Mark. 3, 4 überlieferten Worten noch ausführlicher sich kund-giebt.²⁾

¹⁾ Die Antwort Jesu ist bei Markus etwas schwerfällig und undurchsichtig wiedergegeben, aber Matthäus hat trotz freier Umbildung ihre Grundgedanken durchaus klar und sicher dargestellt.

²⁾ Ob die Worte *ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν* hier nach den LXX (Cod. Vat.: *διότι ἐλεος θέλω ἢ θυσίαν*. Cod. Alex.: *καὶ οὐ θυσίαν*)

Wiederholt ist im Neuen Testamente und nicht bloß in den Reden Jesu Jes. 6, 9. 10 angezogen (vgl. auch Joh. 12. 40; Act. 28, 26; Röm. 11, 8). Am ausführlichsten und fast wörtlich nach den LXX lesen wir die Jesaiastelle in Jesu Munde Matth. 13, 13—15 wiedergegeben (vergl. dazu Mark. 4, 12; Luk. 8, 10.)¹⁾ Die Jünger fragen den Herrn, warum er zu dem Volke in Gleichnissen rede. Er antwortet: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen, jenen aber ist es nicht gegeben. Denn sehend sehen sie nicht und hörend hören sie nicht und verstehen es nicht. Und so erfüllt sich an ihnen vollständig (*ἀναπληροῦνται*) die Weissagung Jesaias, die da spricht: mit dem Gehör werdet ihr hören und nicht verstehen und sehend werdet ihr sehen und nicht wahrnehmen. Denn das Herz dieses Volkes ist stumpf geworden und mit den Ohren hörten sie schwer und ihre Augen verschlossen sie, damit sie nicht mit den Augen wahrnehmen und mit den Ohren hören und mit dem Herzen verstehen und umkehren und ich sie heilen werde.“ Bei Jesaia hat das Wort folgenden Sinn und Zusammenhang: Als Jesaia die Prophetenweihe erhalten hat, wird ihm gleich von vornherein der Erfolg seiner Predigt vor Augen gestellt; anstatt empfängliche Augen, Ohren und Herzen zu finden, wird seine Predigt nur grössere Blindheit und grössere Verstockung wirken. Denn das Gotteswort kann nicht bloß gleichgültig hinge-

oder, wie Böhl will, nach dem hebräischen Texte („nach der Volksbibel“) citiert sind, ist unwesentlich. B. Weiss, Leben Jesu, I, 504, hält die Worte nur Matth. 12, 7 für wirklich von Jesu gesprochen, Matth. 9, 13 vom Evangelisten in die Rede Jesu eingeschaltet und hier den engen Zusammenhang von Bild und Deutung zerrreisend. Unsere Erklärung steht dem entgegen und warum soll nicht dasselbe alttestamentliche Wort wiederholt von Jesu gebraucht worden sein?

¹⁾ Bei Markus und Lukas findet sich nur die Quintessenz des Citats, ohne weiter im strikten Sinne Citat zu sein. Möglich aber, daß die kürzere Form bei Markus die ursprüngliche ist und die ausführlichere bei Matthäus die sekundäre. In dem Citat der LXX ist übrigens die scheinbare Härte des hebräischen Grundtextes, wonach der Prophet selbst die Verstockung des Volkes durch seine Predigt bewirkt, etwas gemildert.

nommen werden, es kann nicht bloß wirkungslos bleiben, sondern entweder erleuchtet und erweckt es, oder es verblendet und verhärtet. Dies ist der tragische Beruf des Propheten an das verblendete und verstockte Volk. Was nun zu Jesaias Zeiten das Schicksal des Propheten und dasjenige des Volkes war, das ist überhaupt das Schicksal des Gesandten Gottes, daß er tauben Ohren predigt, ja daß seine Predigt die Ohren des Volkes erst recht taub macht; und dies ist das Schicksal des Volkes, daß es, wie seine Väter durch die Predigt des Jesaia, nun auch durch die Predigt Jesu noch mehr verhärtet wird und so das jesaianische Wort an den späten Enkeln sich erfüllt. Denn das Volk, das die Wahrheit aus Jesu Munde nicht hat hören und verstehen wollen, muß nach einem Grundgesetze der göttlichen Heiligkeit dahin kommen, daß es die Wahrheit nicht mehr hören und verstehen kann. Und zwar wird gerade durch die parabolische Rede Jesu dieses Gottesgericht um so sicherer herbeigeführt. Sie, die sich nicht haben bekehren wollen, sollen sich nun nicht bekehren, was nur auf Grund tieferen Verständnisses der rätselvollen und doch so anlockenden Form seiner Gleichnisrede hätte geschehen können, sie sollen nicht die Vergebung ihrer Sünden empfangen (Mk. 4, 12), was allein infolge ihrer Bekehrung geschehen könnte. Denn die Parabelform war eben der Prüfstein, an welchem klar werden mußte, ob das Volk Neigung und Fähigkeit besaß, auf die näheren Erläuterungen der Wahrheit einzugehen, sie sollte die Scheidung im Volke vollziehen zwischen den Unempfänglichen und Empfänglichen. Jene ließen sich die lieblichen Geschichten der Gleichnisse erzählen, ergötzten sich einen Augenblick daran und gingen dann hin und hatten sie vergessen. Diesen hatten sie einen Stachel in die Seele geworfen, sie ahnten, daß die tiefsten Wahrheiten dahinterlagen, sie begehrten diese Wahrheiten zu verstehen, auch wenn dieselbigen mit ihren bisherigen Anschauungen, Erwartungen und Hoffnungen in Widerspruch stehen sollten, sie kamen und fragten nach der Bedeutung der Parabeln. Es kam eben auf die rechte Art des Hörens an; darum

schloß Jesus gleich die erste Parabel mit der Mahnung: wer Ohren hat zu hören, der höre, Matth. 13, 9, und seinen Jüngern ruft er's zu: aber selig sind eure Augen, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören, Matth. 13, 16. Die Volksmenge hörte wohl die Parabeln mit an und hatte doch im Grunde nichts gehört, weil ihre Unempfänglichkeit für alles Höhere und Geistige nicht einmal mehr durch dieses Reizmittel überwunden werden konnte. Darum war die parabolische Lehrform auch die einzige, in welcher das Volk das Wort der Wahrheit aus Jesu Munde nach Gottes Rat und Willen hörenkonnte (Mark. 4, 33). Denn wenn sich auch mittelst dieser Lehrform an den Unempfänglichen das Gottesgericht vollzog, wonach sie die Wahrheit nicht hören sollten, so hätte diese Form sie doch wenigstens anlocken und den letzten glimmenden Funken von Willigkeit zum Forschen nach der Wahrheit und zum Hören derselben anfachen können.

Den Pharisäern insonderheit, die um ihrer Überlieferung willen das Gesetz Gottes ungültig machten, hält Jesus Matth. 15, 1—9; Mk. 7, 1 ff. das Wort Jes. 29, 13 entgegen. Der an ihn gestellten Forderung einer Rechenschaft über das Thun seiner Jünger, die die Überlieferung der Ältesten nicht beobachteten, welche auf Grund der gesetzlich Lev. 15, 11 vorgeschriebenen Waschungen der Verunreinigten ein Händewaschen vor jeder Mahlzeit vorschrieben, begegnet Jesus mit dem Verlangen nach einer viel notwendigeren von ihm zu fordernden Rechenschaft über die Übertretung des Gebotes Gottes durch ihre Satzungen. Er hält ihnen dabei das 4. Gebot, dessen Verständlichkeit dem Gewissen am ehesten einleuchtet, vor Augen und weist auf den ganzen Ernst Gottes bei diesem Gebot wie auf dessen Heiligkeit auf Grund von Ex. 20, 12 und 21, 17 hin. Diesem ewiggültigen Gottesgebote hatten sie die unerhörte Satzung gegenübergestellt (dem *ὁ θεὸς ἐνετείλατο* tritt scharf das *ὑμεῖς δὲ λέγετε* entgegen): wer einmal etwas von dem, womit er billig seine alten Eltern unterstützen sollte, zum Korban d. i. zu einem Geschenke für den Tempel bestimmt hat, der darf nicht das Geringste davon anrühren,

um Vater und Mutter damit zu verpflegen. So machen sie das göttliche Gebot, das kindliche Ehrfurcht und Liebe gegen die Eltern befiehlt, durch ihre Menschensatzung zu nichte, die also noch weit über die Überlieferung der Ältesten V. 2 hinausging, und weil diese Annullierung (*ἀνυποῦν*) des göttlichen Gebotes angeblich in majorem dei gloriam geschah, schilt Jesus sie Heuchler und sagt er: treffend hat hinsichtlich eurer Jesaias geweissagt, indem er sprach: dieses Volk ehret mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir. Vergeblich ehren sie mich, indem sie als Lehren Gebote von Menschen lehren. Jesaia bricht den Stab über die pharisäisch Gesinnten seiner Zeit, die nur mit äußerlichem Ceremoniendienst und nicht von Herzensgrund Jehova verehren, und so gilt sein Wort ganz besonders auch den Pharisiäern zu Jesu Zeit, die scheinbar Gott ehrten, insofern alles, was den Tempelkult betraf, ihnen sehr am Herzen lag, deren Gottesverehrung aber in der That eitel war, da sie Menschensatzung über Gottes Gebot setzten.¹⁾

Bemerkenswert ist die Art und Weise, wie in den im johanneischen Evangelium aufbewahrten Reden Jesu das Alte Testament citiert wird. In der Rede vom Brote des Lebens, die er in der Synagoge von Kapernaum gehalten, begründet Jesus Joh. 6, 45 den von ihm ausgesprochenen Gedanken: „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat“ mit dem Hinweis auf das Schriftwort: *καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ*. Die Worte stehen Jes. 54, 13, wo der Prophet erklärt, daß in der messianischen Zeit im Unterschied von nur einzelnen alttestamentlich Erleuchteten alle von Gott gelehrt sein werden. Wie aber die Worte frei nach

¹⁾ Die Worte sind bei Matthäus und Markus nach den LXX angeführt, die nicht bloß den Vordersatz des hebräischen Grundtextes verändern, sondern auch die hebräischen Worte: und ihre Gottesfurcht ist nichts als eingelerntes Menschengebot in *μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες διδασκαλίας καὶ ἐντάλματα ἀνθρώπων* umändern (statt *יְהוָה* müssen sie *יְהוָה* gelesen haben und statt *מִלְּמָרָה* vielmehr *מִלְּמָרִים* cfr. Böhl).

den LXX (eig. καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς σου διδακτοὺς θεοῦ sc. θήσω) angeführt sind, so liegt auch der Ton nicht auf dem πάντες, sondern auf dem διδακτοὶ θεοῦ und der Gedanke Jesu ist einfach der: wie schon Jesaia erklärt hat, kommt nur wer eine unmittelbare innere Gotteserleuchtung erfährt zu mir; aber von diesen soll mir auch kein einziger fehlen, denn jeder, der vom Vater gehört hat und gelernt (so wendet das πᾶς die allgemeine Idee, die in πάντες ausgesprochen ist, persönlich an), kommt zu mir. Die Beibehaltung des καὶ im Anfang der citierten Worte ist wohl kaum mit Godet so zu erklären, daß Jesus die Rolle mit den Weissagungen des Jesaia, weil in der Synagoge lehrend, in der Hand hielt und mit den Worten: „Es stehet geschrieben“, die Stelle verlas, sondern wird wohl auf Rechnung des Evangelisten zu setzen sein, der eben also aus den LXX citierte, wohl aber dürfte das ἐν τοῖς προφήταις nicht bloß zu erklären sein: in dem prophetischen Teile des Alten Testamentes, sondern bei den Propheten überhaupt, die dieselbe Wahrheit bezeugen, die einer von ihnen im Namen aller ausspricht, vergl. nur Jes. 11, 9; Joel 3, 1; Hab. 2, 14. — Am Laubhüttenfeste zu Jerusalem ruft Jesus Joh. 7, 38 aus: „Wer an mich glaubt — wie die Schrift gesagt hat — Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen.“ Es darf als ausgemacht gelten, daß die Worte καθὼς εἶπεν ἡ γραφή nicht auf ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ (Chrysosth., Calov u. a.), sondern auf die folgenden Worte zu beziehen sind und ebenso daß das Schriftcitat nicht einer apokryphischen Schrift des Alten Testamentes (Bleek) entnommen sein kann. Welche Stelle aus den kanonischen Büchern Alten Testaments hat aber Jesus im Sinn? Man hat auf Jes. 44, 3 verwiesen: Denn ich werde Wasser ausgießen auf das Durstige und Bäche auf das Trockene. Ich werde ausgießen meinen Geist auf deinen Samen oder auf Jes. 55, 1: Wohlan, alle Durstige heran zum Wasser, besonders (Luthardt) auf Jes. 58, 11: und du wirst sein wie ein gewässerter Garten und wie ein Wasserquell, daß Wasser nicht ausbleibt; andere auf Ez. 47, 1 ff.; Joel 4, 18; Sach. 14, 8. Hengstenberg, der

immer darauf ausgeht, das Hohelied im Neuen Testament zu finden, erinnert sogar an Hohelied 4, 12. 15; 7, 3. Aber alle diese Stellen sind nicht das Citat Jesu, und insonderheit erklärt sich nicht das Bild *κοιλία*, das Jesus gebraucht. Böhl verweist auf Prov. 18, 4 nach den LXX: ein tiefes Wasser ist die Rede im Innern des Mannes *ἐν καρδίᾳ ἀνδρός* — wobei statt *καρδία κοιλία* gesetzt wäre), ein Fluß quillt daraus hervor und eine Quelle des Lebens (*πηγὴ ζωῆς*); aber dort wird doch nur von der Rede des Mannes solches ausgesagt, nicht von dem Geistesstrome, von dem Christus spricht. Nach Bengel spielt Jesus auf den goldenen Krug bei dem Wassers schöpfen am Laubhüttenfeste an, nach Gieseler auf die unterirdische Höhle unter dem Tempelberg, aus welcher Wasser in den Kidron herabfließt. Wir werden wohl richtiger sagen dürfen, Jesus führt überhaupt keine bestimmte Stelle aus dem Alten Testamente an, sondern, wie schon das allgemeine *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* andeutet, eine durch das Alte Testament mehrfach hindurchklingende Verheißung und das ganze Bild besagt: der an Christum Glaubende ist ein von dem Geiste erfülltes Gefäß der Gnade, aus dessen Innern (*κοιλία*) Ströme lebendigen Wassers auch für andere herausströmen (d. fut. *ῥεύσουσιν* entspricht der Form des alttestamentlichen Verheißungswortes). Möglich daß, wie Godet meint, während des Festes aus Veranlassung des symbolischen Wasserausgießens Stellen vorgelesen worden waren wie Ex. 17, 6; Num. 20, 11; Deut. 8, 15, so daß auch diese heilsgeschichtlichen Erinnerungen allen Gemütern jetzt gegenwärtig waren. Durchaus richtig aber ist die Deutung, die der Evangelist V. 39 von der bildlich ausgedrückten alttestamentlichen Verheißung, an die Jesus erinnert, macht: die Ströme lebendigen Wassers sind wirklich der Geist, den die Jünger Jesu zu Pfingsten empfangen sollten und der aus ihrem Innern als ein ewig frischer Lebensquell in die Welt sich ergießen sollte. — Auf dem Tempelweihfeste zu Jerusalem weist Jesus die Anklage der Gotteslästerung, die die Juden gegen ihn erhoben, Joh. 10, 34 mit einer Argumentation zurück, die er mit einem

Schriftworte beginnt. Er antwortet: steht nicht in eurem Gesetz (*νόμος* hier von der alttestamentlichen Schrift überhaupt gebraucht wie 7, 49; 12, 34; 15, 25) geschrieben: ich habe gesagt, Götter seid ihr? Die angeführte Stelle ist *ψ* 82, 6 wörtlich nach den LXX citiert, woselbst der Psalmist die theokratischen Richter Israels als Repräsentanten Gottes geradezu Götter nennt, indem er zurückgreift auf den Anfang des Psalms: Gott dastehend in Gottesversammlung inmitten von Göttern richtet er. In ungleich höherem Sinne aber fühlte sich Jesus als den Repräsentanten Gottes, als das höchste Organ, durch welches Jehova alle seine Heilsabsichten hinausführe. Kann darum die Schrift Gott nicht lästern, wenn sie Personen Götter nennt, zu welchen das Wort Gottes d. i. das Wort der Bestellung zum Amte kam — das ist die Argumentation Jesu — (und die Schrift kann nicht außer Gültigkeit gesetzt werden — ein Hilfsgedanke, der die unbegrenzte Ehrfurcht Jesu für das alttestamentliche Schriftwort und zugleich die Einheit und normative Gültigkeit der Schrift bezeugt), wie kann es angesichts dieses Schriftworts mir als Gotteslästerung angerechnet werden, wenn ich mich den Sohn Gottes nenne, mich, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat d. h. den der Vater dem Zusammenhange des sündigen Menschengeschlechts entnommen und in die Welt gesandt hat, daß ich den Willen des vollziehe, der mich gesandt hat? Diese Argumentation Jesu ist aber zugleich ein Beweis, wie genau der Evangelist die Worte seines Meisters wiedergegeben hat. Mit Recht sagt B. Weifs (Leben Jesu II, 417): „Es bedarf in der That keines Nachweises, daß wir hier kein Elaborat des großen Logosphilosophen aus dem 2. Jahrhundert haben, sondern eine Schriftargumentation, die nur unter den geschichtlichen Verhältnissen Jesu überhaupt einen Sinn hat.“ Und hätte Johannes diese ganze Argumentation Jesu erdichtet, er würde sich nicht enthalten haben, Jesu den Namen hier in den Mund zu legen, mit dem er ihn im Prologe seines Evangeliums bezeichnet hat. Es hätte für Johannes menschlich nahe gelegen Jesum sagen zu lassen: wie die Schrift die Götter

nennt, an welche $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ kam, wie viel weniger kann man den, der selbst $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist, einer Gotteslästerung zeihen, wenn er sich Gottes Sohn nennt! Aber Johannes ist dieser Versuchung nicht unterlegen, weil die Argumentation nur so geschichtlich treu aus dem Munde des Erlösers gekommen sein kann. Wir sehen zugleich, die Reden Jesu bei Johannes, soweit sie das Alte Testament berühren, stimmen mit der Art und Weise, wie dasselbe in den synoptischen Evangelien in Jesu Munde behandelt worden ist, im wesentlichen überein und wir haben keinen Grund, einen Zweifel in die Glaubwürdigkeit des vierten Evangelisten in der Wiedergabe der Reden Jesu zu setzen, wenngleich dieselben das Gepräge der bekannten eigentümlichen Art des vierten Evangeliums tragen.¹⁾

Bei der von den Synoptikern (Matth. 21, 12 ff.; Mk. 11, 15 ff.; Luk. 19, 45 ff.) berichteten und nach dem messianischen Einzuge in Jerusalem vollzogenen Tempelreinigung,²⁾ hat Jesus das Wort gesprochen: es steht geschrieben: mein Haus soll ein Bethaus genannt werden, ihr aber macht es zu einer Räuberhöhle. Mit dem Worte aus Jes. 56, 7 (bei dem Mark. auch noch das $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota \tau\omicron\iota\varsigma \xi\theta\upsilon\epsilon\sigma\iota\nu$ hinzufügt) erinnert Jesus an die hochheilige Bedeutung des Tempels, mit einem an Jer. 7, 11 erinnernden Ausspruch sagt er, was der Tempel unter Israels Händen geworden ist. Als er dann im Tempel ($\epsilon\nu \tau\acute{\omega} \iota\epsilon\rho\acute{\omega}$ in dem Vorhofe der Heiden) den Huldigungsruf der Kinder sich gefallen läßt, weist er den Unwillen der Hierarchen mit

¹⁾ Vgl. auch Lechler, das Alte Testament in den Reden Jesu, Theologische Studien und Kritiken 1854, S. 846 f.

²⁾ Für die konservative Ansicht der altkirchlichen, sowie der positiver gerichteten neueren Exegeten, welche dem doppelten Bericht entsprechend eine Tempelreinigung zum Beginn (Joh. 2) und eine zum Schluß der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu annehmen, und gegen die kritische Ansicht, die die Identität der beiden Vorgänge behauptet und entweder den synoptischen oder den johanneischen Bericht als ungültige Wiederholung preisgibt, spricht doch, daß der Zweck beider Vornehmen nicht der gleiche war, daß beide Konflikte sich verschieden zuspitzen und daß eine solche Handlung sowohl Joh. 2 als im Anfange der Leidenswoche des Erlösers sich als innerlich wahrscheinlich erweist.

dem Worte Psalm 8, 3 zurück: habt ihr nicht gelesen: aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir ein Lob zugerichtet? Was in der Psalmstelle von Gott ausgesagt wird, daß Gott sich aus dem Munde von Kindern und Säuglingen eine Macht zubereitet, d. i. in der Sprachfähigkeit der Kinder eine Streitmacht, die alle Widersacher der Ehre Gottes, alle Feinde der Anerkennung seiner Herrlichkeit auf Erden, alle rachgierigen Dränger des Volkes Jehovas zum Schweigen bringen muß, das wendet Jesus mit sinniger Beibehaltung des von den LXX in ökumenischer und ein leichteres Verständnis nur fördernder Weise gewählten Ausdruckes *αἶνος* statt *ᾠδὴ* auf sich an, den der Jubelruf der Kinder siegreich als den zu seinem Tempel gekommenen Herrn erweist, der eben das Lob der Unmündigen gebraucht, um, wie es im Grundtexte heißt, zu beschwichtigen Feinde und Rachgierige. Eben darum ließ er auch die also beschämten und abgefertigten Hohenpriester und Schriftgelehrten nicht bloß stehen Matth. 21, 17, sondern er bezeichnete sie auch durch sein Sich zurückziehen nach Bethanien offenkundig als seine Feinde, in deren Machtbereich er nicht weilen dürfe. Nach Luk. 19, 40 hat er, um anzudeuten, daß er das laute und feierliche Bekenntnis seiner Messianität aus Kindermunde jetzt nicht mehr zurückhalten dürfe, noch das an Hab. 2, 11 anklingende Kraftwort ihnen entgegengeschleudert: ich sage euch, wo diese werden schweigen, so werden die Steine schreien. Wie der Prophet dort das unausbleibliche Rachegericht, das den ereilen muß, der sein Haus nur mit Gewalt und List baut, in den Worten andeutet: denn der Stein aus der Mauer wird klagen und der Sparren vom Holze ihm erwidern, so spricht hier Jesus den Gedanken aus: wo finsterner Despotismus dem Lobpreis wehren wollte, der hier aus Menschenmunde ihm entgegentritt, die Steine würden ihn aufnehmen und schreien, gewiß die Steine des zerstörten Tempels und des zerstörten Jerusalems, die für ihn als den Richter Israels einst zeugen werden, wenn man ihn einst als den vom Himmel gekommenen König Israels aufnehmen will; denn auf den in den

Worten der Pharisäer sich kundgebenden Unglauben und das diesem drohende Gericht sind offenbar bei diesen Worten Jesu Gedanken gerichtet. — Dasselbe Gericht über die Hierarchen seines Volkes spricht dann Jesus in dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern aus Matth. 21, 33 ff.; Mark. 12, 1 ff.; Luk. 20, 9 ff. Durch Heranziehung von Psalm 118, 22 spricht er die Gewissheit aus, daß gerade seine von den Volksobersten sich vollziehende Verwerfung der Weg zu seiner Erweisung als Haupt und krönender Abschluß des Reiches Gottes sein werde. Die genau nach den LXX citierte Psalmstelle: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden; von dem Herrn ist er dies geworden und er ist wunderbarlich in unsern Augen“ bezieht sich im hebräischen Texte zunächst auf die Einweihung des zweiten serubabelschen Tempels und spricht dort der Dichter seine Freude aus, daß der Stein, den die Bauleute des Tempels geringschätzig ansahen, wie überhaupt in den Bauleuten bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei Unterbrechung des Baues eine mißmutige Mißachtung des geringen kümmerlichen Anfanges sich regte (Esra 3, 12), in wunderbarer Weise mit Gottes Hilfe zum krönenden Schluß- und Giebelstein, der das ganze Gebäude schützt und stützt — denn nur so kann אֶבֶן פִּנֶּה hier verstanden werden (Delitzsch, Böhl) — geworden ist. Darf nun dieser Stein zugleich ein Bild der Macht und Hoheit sein, zu welcher das nun wieder um den Tempel als seinen nationalen Mittelpunkt gescharte Israel aus tiefer Erniedrigung heraus gelangt ist, so erklärt sich's, wie Jesus diese Stelle auf sich anwenden konnte, in dem die Geschichte Israels sich gipfelnd zusammenfaßt, zumal nach Joh. 2, 19—21 vgl. Sach. 6, 12 f. er der von den Obern Israels Verachtete und Verworfenene durch seine Auferstehung und im Stande seiner Verklärung der ewig herrliche Tempel geworden ist, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Im Hinblick auf diese seine Verherrlichung, zu der ihn die Verwerfung Israels führen sollte, durfte er auch das Psalmwort auf sich anwenden: „Von Jehova ist dies geschehen und es ist wunderbarlich in un-

sern Augen.“ Es kommt hinzu, daß diese auch Act. 4, 11 und 1. Petr. 2, 7 vorkommende messianische Anwendung des 118. Psalms noch durch zwei Stellen aus Jesaia vermittelt wird. Jes. 28, 16 spricht Jehova: „Siehe ich bin es, der in Zion einen Stein gelegt hat, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein gegründeter Gründung; wer da glaubt wird nicht weichen“ und Jes. 8, 13 f. spricht der Prophet: „Jahve Zebaoth, ihn sollt ihr heiligen und er soll eure Furcht, er euer Schrecken sein. So wird er zum Heiligtum werden und zum Stein des Anstosses und zum Felsen des Strauchelns den zween Häuptern Israels, zur Schlinge und zum Strick den Bewohnern Jerusalems, und es werden viele unter ihnen straucheln und fallen und zerbrechen und sich verstricken und gefangen werden.“ Ist in der letzteren Stelle Jehova selbst ein Stein des Anstosses und ein Felsen des Strauchelns genannt und darf Christus was das Alte Testament von Jehova sagt auf sich als den Gesandten Jehovas beziehen, so ist in der ersteren Stelle mit dem köstlichen Eckstein auf Zion mit hoher Wahrscheinlichkeit das messianische Heil selbst gemeint als heiliger Baugrund und Wahrheitshort oder das verheißungsgemäfs ewig beständige davidische Königtum, zusammengedacht mit seinem verheißenen Inhaber, dem göttlichen Hort und Retter, den der Herr seinem Volke schenken wird (Delitzsch, messianische Weissagung S. 110, Nägelsbach, Jesaia), so daß die Anwendung, die Petrus 1. Petr. 2, 6 und Paulus Röm. 9, 33 und 10, 11 von dieser Stelle machen, mehr als eine blofs typische ist. Spricht nun Jesus in der messianischen Anwendung von Ps. 118, 22 auf sich selbst den Gedanken aus, daß Gott den von den bösen Weingärtnern Verworfenen in wunderbarer Weise erwählt und erhöht, so leitet er von dieser Schriftstelle zugleich noch zwei Lehren ab, mit denen seine Parabel eindringlich schließt. Zunächst Matth. 21, 43, daß das Reich Gottes von den Hierarchen Israels, die es in seinem gekommenen Träger verworfen, genommen und einem Volke gegeben werden soll, das seine Früchte bringt, wie dies darin liegt, daß der verworfene Stein im Psalme ja eben ein Bild der

Theokratie ist, sodann V. 44, daß der verworfene Stein die Strafe für seine Verächter bringt; denn wie mit Anlehnung an Jes. 8, 14 ausgeführt wird, der krönende Schlussstein wird für alle, die ihn wegnehmen wollen, ein Stein des Strauchelns und Fallens, ja zermahlen wird er einen jeden, der sich wider ihn auflehnt (die Worte *λιμῆσει αὐτόν* erinnern an Dan. 2, 44 und sprechen es aus, daß in Jesu der erschienene ist, von dem die Zermalmung aller Weltreiche ausgehen wird, die sich wider das Gottesreich erheben werden). — Noch einmal gebraucht Jesus den 118. Psalm, als er am Schlusse seiner Strafrede wider die Pharisäer Matth. 23, 39 das ihnen drohende göttliche Strafgericht dadurch als ganz gewiß hinstellt, daß er sagt, sie würden ihn von nun an als heilbringenden König, als welcher er in Jerusalem eingezogen war, nicht wiedersehen, bis sie in völliger Umkehr ihres Verhaltens dem einst wiederkommenden Messias gläubig mit dem Zurufe entgegenjubeln würden, mit dem vor wenigen Tagen bei seinem feierlichen Einzuge Matth. 21, 9 seine Anhänger ihn begrüßt: Gelobt sei der da kommt im Namen Jehovas. Es war Psalm 118, 26 der Festgruß, mit dem die Pilger, die zu den hohen Festen nach Jerusalem kamen, aus Priester-munde empfangen wurden, und mit dem nun auch der Messias als Festgast vom Volke begrüßt wurde und einst von Israel wieder begrüßt werden sollte.

Für besonders schwierig hat man von jeher den Schriftbeweis Jesu in Matth. 22, 32 erkannt. Soll doch die Beweisführung Jesu hier auf rabbinisch-spitzfindiger Dialektik beruhen und ihm sogar nicht einmal eigentümlich, sondern von rabbinischen Vorgängern entlehnt sein und dem Wolfenbüttler Fragmentisten hat diese verblühte, kabbalistische Auslegung als Beleg dafür gegolten, daß die von andern Völkern überkommene Unsterblichkeitslehre sich aus dem Alten Testament überhaupt nicht beweisen läßt. Und doch müssen wir auch hier den Tiefsinn des Erlösers bewundern, mit dem er vom Alten Testament Gebrauch macht. Die Versuchung der Sadducäer (Matth. 22, 23—33; Mark. 12, 18—27; Luk. 20, 27—40), die seine Lehrautorität in den

Augen des Volkes herabsetzen, den Glauben an eine Auferstehung lächerlich machen oder doch mit ihrer Frage beweisen wollten, daß die Lehre von der Auferstehung mit dem Gesetz Mosis in Widerspruch stehe, weist Christus damit zurück, daß er einen doppelten Mangel an ihnen rügt: einmal daß sie die Kraft Gottes nicht kannten, denn indem sie das ewige Leben genau nach Analogie des jetzigen sich vorstellten, übersähen sie, daß die Schöpfermacht Gottes ein ganz anderes Leben schaffen könne; zum andern, daß sie die Schrift nicht wüßten, die doch die von ihnen in Abrede gestellte Auferstehung lehre. Christus berichtigt zuerst ihre Ansicht vom jenseitigen Leben, von dem sie sich nur eine grobsinnliche Vorstellung machten. Dasselbe sei nicht eine Wiederherstellung der irdischen Verhältnisse, die mit der irdischen Leiblichkeit zusammenhingen, sondern in der Auferstehung — und zwar faßt Jesus mit der *ἀνάστασις* das ewige Leben und die Auferstehung des Leibes in eins zusammen, weil er ebenso wie Paulus 1. Kor. 15 die neue Leiblichkeit als eine notwendige Folge des verklärten Geistes ansah — da werden die gewürdigt sind jene Welt zu erlangen engelgleich (*ἰσάγγελοι* Luk. 20, 36; Matth. und Mark.: *ὡς ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) und Söhne Gottes sein, weil Söhne der Auferstehung d. i. kraft der Auferstehung empfangen nun auch der Geist eine Einwirkung jener Kraft Gottes, die die Sadducäer verkannten, so daß er nun erst ganz dem Göttlichen sich hingeben könne, denn das neue Leben, das sie kraft der Auferstehung haben, sei eben ein anderes, als das sie vor derselben geführt haben (*υἱοὶ Θεοῦ* nicht in ethischem Sinne wie Matth. 3, 9, sondern in einem physischen Sinne). Wie der sinnlichen Vorstellung der Sadducäer vom jenseitigen Leben begegnet Jesus aber auch ihrer Leugnung der Auferstehung überhaupt und zwar entnimmt er absichtlich die Waffe wider dieselben demselben Buche Alten Testaments, aus dem sie die Vorwände ihrer Bestreitung sich gesucht, dem Pentateuche, während andere alttestamentliche Stellen wie Jes. 26, 19; Ez. 37 weit näher gelegen hätten. Das angeführte Wort Ex. 3, 6: ich bin der Gott Abrahams und der Gott

Isaaks und der Gott Jakobs (genau nach den LXX wiedergegeben, wobei die Auslassung des *ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου* gewiß auf Christus selbst zurückzuführen sein wird, weil für seine Beweisführung irrelevant) war aber um so bedeutsamer, als damit Gott Mose gegenüber sich als den bezeichnete, der bereits vor 400 Jahren, von einem Abraham, Isaak und Jakob angebetet worden war und der mit jenen Erzvätern seinen Bund aufgerichtet hatte. Worin liegt nun der Nerv der Beweisführung? Darüber geben die Worte Aufschluß: nicht ist er der Gott Toter, sondern Lebender d. h. wenn Gott sich den Bundesgott der Erzväter nennt, so setzt er voraus, daß er mit diesen fort und fort in Verbindung steht; in Verbindung kann er aber nicht mit vergänglichen Erscheinungen, sondern nur mit Existierenden und Lebenden stehen. Oder sollte von einem Wesen, das mit Gott in wirklicher Gemeinschaft gelebt hatte, bald nichts mehr vorhanden sein als eine Hand voll Staub und Asche? Sollte Gott sich nicht schämen, sich Jahrhunderte nach ihrem Verscheiden einen Gott von verwesenden Leichen zu nennen? Nein schließt Gott als der Persönliche einen Bund mit Menschen und nennt er sich fort und fort ihren Gott, so müssen sie auch ewig, weil Bundeskinder des ewigen Gottes, sein. Der Nerv des Gedankens ist also die Unvergänglichkeit der persönlichen Verbindung mit Gott und Luk. 20, 38 fügt darum noch die Erklärung hinzu: denn ihm leben sie alle d. i. für Gott giebt es nur Lebende, mögen sie nun den Atem ausgehaucht haben oder nicht, die sichtbare Menschenwelt und die unsichtbare Geisterwelt vor Gottes Augen steht sie nur als eine Gemeinschaft Lebender da. Insofern also liegt in dem Ausspruche bei Moses eine Andeutung (*ἐμῆνυσεν* Luk. 20, 37) der Lehre von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode und mit dem persönlichen Fortleben, das er den Erzvätern zuspricht, spricht Jesus denselben auch die Erlangung einer neuen Leiblichkeit zu, obwohl er sich über das Wie des Fortlebens und über den allein durch die göttliche Heilsökonomie bedingten Eintritt der Auferstehung des Leibes hier nicht näher ausspricht. Diese geisterfüllte Schriftauslegung aber, die uns

zugleich ein Beweis dafür ist, wie Jesus schon in dem Alten Testamente den keimhaften Anfang der vollen Wahrheit zu erkennen vermochte, und diese Abfertigung der von den Sadducäern für unlösbar erachteten Schwierigkeit mußte die Verwunderung aller erregen, die sie hörten Matth. 22, 33. Hätte sich hier nur dialektische Gewandtheit und rabbinische Hermeneutik kundgegeben, des Herrn Antwort hätte schwerlich einen so tiefen und mächtigen Eindruck gemacht. Und so einfach und leichtverständlich uns nun diese Schrifteröffnung erscheinen mag, niemand würde doch auf dieselbe gekommen sein, wenn nicht Jesu Mund sie offenbart hätte.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Argumentation Jesu Matth. 22, 41 ff.; Mark. 12, 35 ff.; Luk. 20, 41 ff. vor. Die ganze Stelle wird falsch verstanden, wenn sie außer Zusammenhang mit dem Vorigen aufgefaßt wird. Mark. 12, 28—34 zeichnet den Zusammenhang am schärfsten und ergänzt das Nötige, um die Worte Jesu bei Matth. und Luk. ins rechte Licht zu setzen. Hiernach war es ein Schriftgelehrter vor allem, der als Wortführer der Pharisäer den Herrn mit der Frage anging: welches ist das größte Gebot im Gesetz? Das *πειράζων* Matth. 22, 35 zeigt an, daß die Pharisäer Jesu eine spitzige Frage aus ihrer Schultheologie vorlegten, die ihn verleiten sollte sich eine Blöfse zu geben. Aber anstatt eine Kategorie von Geboten, welchen das Prädikat des Großen zukomme, zu nennen, hebt Jesus aus der Fülle des Gesetzes nur zwei hervor Deut. 6, 5 und Lev. 19, 18, die in der Forderung der Liebe als des *πλήρωμα νόμου* (Röm. 13, 10) ihren Einheitspunkt haben, die in der Inanspruchnahme des ganzen Menschen für diese Liebe als umfassende große Gebote sich darstellen und die auch der Nerv des ganzen Gesetzes und der Propheten sind, so daß alle andern Gebote nicht als unwesentlich oder aufgelöst erscheinen, sondern nur als in organischem Zusammenhange mit jenen beiden großen Geboten stehend. Von der hohen Einfalt der Rede Jesu getroffen, erklärt jener Schriftgelehrte die Liebe Gottes und des Nächsten für mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer, so daß

Christus ihm das Zeugnis geben darf: du bist nicht fern von dem Reiche Gottes. Aber Jesus läßt den Schriftgelehrten noch nicht los, er giebt ihm noch eine Antwort (*ἀποκριθεὶς* Mark. 12, 35) mit auf den Weg. Er fragt ihn und alle Versammelten, Pharisäer und Volk: Was dünket euch um Christo? Wes Sohn ist er? Man gab ihm die allgemein übliche Antwort: Davids Sohn. Aber Jesus fährt fort und fragt: wie nennt ihn denn David im Geiste „Herr“ nach Psalm 110, 1? Wie bestehen Sohn und Herr in einem Munde zusammen: Sohn, wodurch der Angeredete unter David, Herr, wodurch er über ihn gesetzt wird? Diese Frage konnten nun die Pharisäer mit nach Hause nehmen und wer dieselbe ernst und aufrichtig durchdachte, der mußte auf das Geheimnis der göttlichen und menschlichen Natur des Messias kommen. Denn hat in Wirklichkeit David den Messias im 110. Psalm einen Herrn genannt, so muß derselbe auch nach pharisäischer Logik mehr als ein bloßer Mensch sein. Lies doch Psalm 110, 5, wo es vom Messias heißt: *אֲדֹנָי לִימִינֶךָ* Der Herr zu deiner Rechten zerschellt an seinem Zorntage Könige und die Beilegung göttlicher Mitregentschaft Psalm 110, 1 (die Stelle ist genau nach den LXX citiert, nur ist von Matth. das Bild *ὑποπόδιον*, das Mark. und Luk. beibehalten, in *ὑποκάτω* aufgelöst und umgesetzt) läßt keinen Zweifel darüber, in welchem Sinne das *אֲדֹנָי* V. 1 gemeint sein müsse, denn dieselbe Herrenstellung wie Jehova wird ihm damit zuerkannt. Die Argumentation des Herrn beruht auf der Voraussetzung, daß der Psalm in Übereinstimmung mit seiner Überschrift davidisch und prophetisch-messianisch ist, wie auch das *ἐν πνεύματι* Matth. 22, 43; Mark. 12, 36 betont, daß er unter Wirksamkeit des Gottesgeistes verfaßt sei oder daß David als Offenbarungsträger also geredet habe. Die Argumentationskraft würde freilich auch bestehen, wenn der Psalm nicht davidisch, sondern von einem andern verfaßt wäre (obwohl das *אֲדֹנָי* der Überschrift nimmermehr in Bezug auf David erklärt werden kann) und nur typisch-messianisch verstanden werden könnte; Christus würde dann der traditionellen Auf-

fassung gefolgt sein und sein Beweisverfahren würde eine argumentatio ex concessis sein. Wie aber steht es mit dem geschichtlichen Sinne des Psalmes? Spräche hier nicht David selbst von einem Höheren, sondern das Volk oder etwa ein Prophet wie Nathan, (Ehrt, v. Orelli) von David oder von einem theokratischen Könige Israels überhaupt als dem Typus des Messias, dann spräche der Psalm die Verheißung aus, daß der mit der priesterlichen und königlichen Würde für immer geschmückte Herrscher zur Seite Jehovas und unter dem Schutze desselben über alle seine Feinde triumphieren werde, eine Verheißung, die in der Person desjenigen, den der Dichter zunächst vor Augen hatte, noch nicht erfüllt worden, auch nicht in einem seiner irdischen Nachfolger, sondern ihre tiefste Erfüllung erst in Christo gewinnen sollte. Aber auf David, der allerdings auf Zion neben Jehova thronte, als die Bundeslade dahin-gebracht worden war, und mit den Priestern wohl um Jehovas Heiligtum eiferte, aber doch nicht selbst Priester war und am allerwenigsten ein Symbol Melchisedeks, des Königs von Salem, genannt werden konnte, kann doch der Psalm unmöglich bezogen werden, wenn schon die im Psalm gebrauchten Bilder von dem Siegeszuge des Königs an den beendigten syrisch - ammonitischen Krieg erinnern mögen, ebensowenig auf sonst einen König auf Israels Thron, geschweige denn auf einen Priesterfürsten in der Makkabäerzeit, wo die Prophetie bereits erloschen war; setzen doch auch die zwei Gottessprüche, deren einer mit dem bedeutsam beginnenden **נאם יהוה** und deren anderer als ein von Jehova feierlichst bekräftigter eingeleitet wird, eine direkte unmittelbare Prophetie voraus und schließen die Annahme eines bloß fingierten Gottesspruches aus. Eben darum genügt auch nicht die Annahme, wonach David den in einem rechten Israelitenherzen über das Verhältnis des theokratischen Königs zu Jehova erweckten Gedanken Ausdruck gegeben und dem Volke wie sonst Gebete für ihn, so hier eine prophetische Anschauung über seine Dynastie oder über das Königtum, wie es im Messias seine Idee schließlichs vollenden sollte, in den Mund gelegt hat (v. Hofmann,

Schriftbeweis II, 1, 496 ff.). Der Psalm macht gar entschieden den Eindruck, als ob nicht vom Königtum in abstracto, sondern von einem konkreten Wesen die Rede ist und David war von sich aus auch gar nicht imstande, den jedesmaligen siegreichen König unter seinen theokratischen Nachfolgern typisch-messianisch als den melchisedekischen Priesterkönig zu bezeichnen, ebensowenig wie er denselben seinen Herrn hätte nennen können. Es bleibt nur übrig, den Psalm als direkt und prophetisch-messianisch wie als reines Ergebnis wirklicher Offenbarung zu fassen und es ist wohl nicht zufällig, daß der Name Jehovah dreimal gesetzt ist und die Accente drei Strophen von je 7 Zeilen setzen. Bei dieser Auffassung bietet aber die davidische Abfassung zunächst keine Schwierigkeit. Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt des Psalms. Der, den der Psalmist seinen Herrn nennt, erscheint vorerst als Herrscher zur Rechten Gottes, sein Volk, welches willigst ihm Heeresfolge leistet, gleicht an Menge und Frische und Herkunft dem wie aus dem Mutterschoße des Frührots geborenen Taue, es ist angethan mit heiligen gottesdienstlichen Gewändern, es ist ein priesterlich Volk und sein Führer ist Priester und König in einer Person, dem Jehovah ewiges Priestertum verbunden mit dem Königtum nach Melchisedeks Vorgang zugeschworen hat. Schliesslich wird noch der Siegesgesang dieses in der Kraft Gottes seine Feinde zermalmenden Helden geschildert. Vergleichen wir diese Schilderung mit der in dem nachfolgenden Stücke Sach. 6, 12 f. gegebenen Zeichnung des Messias, so erhalten wir offenbar den Eindruck, daß unser Psalm und nicht die Weissagung Sacharjas das ältere Schriftstück ist, wie besonders auch, wie schon oben bemerkt, die Bilder V. 5 f. an die davidische Zeit erinnern und der V. 1 Angeredete als ein in das Licht der messianischen Idee gestellter davidischer König erscheint. Möglich auch, daß die Fäden in Davids Geiste sich so anknüpfen wie E. Haupt a. a. O. S. 112 ausführt. Aber die Schwierigkeit bleibt freilich bestehen, daß unser Psalm der einzige direkt messianische davidische wäre, während sonst alle anderen davidischen Psalmen nur typisch-

messianisch sind und das Bild eines persönlichen Messias überhaupt erst in der späteren Zeit der Prophetie uns entgegentritt. In der 2. Sam. 7 dem David gewordenen Weissagung tritt ja auch die Person des Messias noch gar nicht hervor, geschweige denn seine göttliche Natur, wie sie hier durch die Anrede des Messias als eines Jehovahgleichen Herrn bezeichnet wird. Mag es darum auch unentschieden bleiben, ob David selbst (Moll, Delitzsch a. a. O. S. 64 f.) oder ein Späterer in Davids Geiste unsern zweifellos prophetisch-messianischen Psalm verfaßt hat, gewiß hat Christus durchaus richtig und genau in den Schranken ihres geschichtlichen Sinnes die Psalmstelle angewandt.¹⁾ Wollte er aber die Pharisäer darauf aufmerksam machen, daß der Messias auf Grund des Alten Testaments nicht bloß ein Nachkomme Davids, sondern ein Höherer sei, vor dem der Psalmist oder sagen wir mit Jesu David im Geist sich gebeugt habe, wollte er durch das Rätsel der Nebeneinanderstellung Davids Sohn und Davids Herr ihre geläufige messianische Vorstellung als ungenügend und falsch hinstellen, so erhellt auch, warum er gerade dieses Psalms sich bedient hat. Wurde doch der Messias nicht bloß *υἱὸς θεοῦ* in dem bekannten theokratischen Sinne von Ps. 2, 7 d. i. von Gott eingesetzter und in Gottes Namen in Israel herrschender König genannt, wie auch Kaiphas im Verhöre Christi Matth. 26, 63 dies Wort gebraucht, sondern geradezu *κύριος*, vor dem ein David sich beugt, also in einem über das davidische Königtum und dessen Schranken weit hinausgehenden Sinne, der an der Herrschaft Jehovahs selbst Anteil nimmt und dem Jehovah alle Wege ebnet. Ob freilich die Pharisäer den Sinn seiner Rede voll be-

¹⁾ Nach Jesu Vorgange ist dann der Psalm vielfach im Neuen Testament verwendet worden; wie denn kein Psalm im Neuen Testament einen so vielstimmigen Wiederklang findet wie dieser. Wie Jesus legt ihn Petrus aus Act. 2, 34 f., Paulus 1. Kor. 15, 25, so die Schrift überhaupt Hebr. 1, 13; 5, 6; 7, 17. 21; 10, 13. Für das im Neuen Testament so häufige von Christo ausgesagte *καθίζεν ἐν δεξιῶν τοῦ θεοῦ* ist Psalm 110, 1 die Grundstelle und selbst das *διό* Phil. 2, 9 klingt wie ein Nachhall von *עַל־כֵּן* Psalm 110, 7.

griffen haben, muß hier wie sonst zweifelhaft erscheinen; aber verwirrt sind sie durch Jesu Argumentation, die sie nicht widerlegen konnten, geworden, darum wagte auch niemand von dem Tage an fortan ihn zu fragen, der Herr aber spricht ihr Verhalten gegen die göttliche Wahrheit noch in der ernsten Strafrede wider die Pharisäer Matth. 23 aus.¹⁾

In der auch sonst in alttestamentlicher Sprache einhergehenden eschatologischen Rede spricht Christus Matth. 24, 15 von einem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως d. i. einem Greuel, der in Verwüstung besteht (LXX βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων), von dem gesagt ist durch den Propheten Daniel. Zweifelsohne verweist der Herr auf die von Antiochus Epiphanes dem Syrerfürsten ausgeübte und 1. Makk. 1, 20—57 beschriebene Entweihung des heiligen Landes und des Tempels, davon in dem Danielischen Buche Dan. 9, 27; 11, 31 und 12, 11 die Rede ist, mag nun in der ersteren Stelle nach der masorethischen Vokalisation $\text{וְעַל בִּנְיָן שְׁקוּצִים מְשֻׁמִּים}$ übersetzt werden: „und auf der Zinne des Greuels (des zum Greuel gewordenen Tempels) kommt der Verwüster, doch nur bis Tilgung und Strafgericht sich ergießt über den Verwüster“ oder mit Veränderung der masorethischen Vokalisation und dem übereinstimmenden Zeugnisse der ältesten Übersetzungen (LXX, Theodotion, Vulg.) וְעַל בִּנְיָן „und auf der Tempelzinne kommt Greuel der Verwüstung.“ Eine derartige Entweihung aber, wie sie damals Antiochus Epiphanes vornahm, wird wieder an dem-

¹⁾ E. Haupt S. 119 und B. Weifs, Leben Jesu II S. 418 machen mit Recht darauf aufmerksam, daß die neutestamentliche Erkenntnis und erst später dogmatisch gewordene Vorstellung von einer metaphysischen Gottessohnschaft Christi oder einer ewigen Zeugung aus Gott in den alttestamentlichen Begriff „Davids Herr“ nicht gelegt werden darf. Aber freilich hätten die Pharisäer den Sinn der Antwort Jesu mit seinen sonstigen Aussagen über seine Person in Verbindung gebracht, sie würden von der Erkenntnis einer über die Davidsohnschaft weit hinausgehenden Würdestellung des Messias, der an der göttlichen Herrschaft teilnimmt, auch zu der Erkenntnis eines immanenten Verhältnisses zwischen dem Sohne und dem Vater haben fortschreiten müssen.

selben zu sehen sein. Es kann Christus, indem er V. 15, nachdem er V. 4—14 gleichsam ein prophetisches Tableau der ganzen Zeit bis zum Ende der Welt vor seinen Jüngern entworfen, mit *οὖν* zu einer darauf begründeten Ermahnung übergeht, nur von der Zerstörung Jerusalems V. 15—22 reden: das beweist unwiderleglich einmal das *ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ*, welches nur auf das für Israeliten als solches geltende Heiligtum zu Jerusalem gehen kann, und zum andern das jeder geistlichen Deutung widerstrebende *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* samt den folgenden nur für Israeliten verständlichen Mahnungen, so daß er nun auf das, wonach die Jünger V. 3 an erster Stelle ihn gefragt (*πότε ταῦτα ἔσται*) zunächst Antwort giebt. Es wird dies durch die Parallelstelle Mark. 13, 14 bestätigt, wo Mark. die Worte *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* noch allgemeiner durch *ὅπου οὐ δεῖ* wiedergiebt, was auf den Tempel und Jerusalem und das ganze heilige Land bezogen werden kann, und durch Luk. 21, 20, wo der Evangelist im Interesse seiner heidenchristlichen Leser, um zur vollen Deutlichkeit zu bringen, was Jesus gemeint, geradezu sagt: wenn ihr nun sehen werdet Jerusalem von Heeren umringt.¹⁾ Es hebt also Jesus ein bereits von Daniel beschriebenes und an der Ähnlichkeit mit dessen Zeichnung wohl erkennbares Moment hervor: die Entweihung und Zerstörung des Heiligtums in Jerusalem durch Aufhebung des verordneten Gottesdienstes und durch Vergießung unschuldigen Blutes in ihm (vgl. 1. Makk. 1, 37. 38), und die Worte *ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω* fassen wir am richtigsten, da sie auch Mark. 13, 14 stehen, als Worte Jesu und nicht des Evangelisten (de Wette, Meyer, Weiss), der damit sagen wollte: wer jene Schilderung dort bei Daniel liest, der merke wohl auf, was sie weiter bedeuten! Den Greuel der Verwüstung selbst hat man verschieden gedeutet. Man

¹⁾ Gegen E. Haupt S. 131 ff., der sowohl Dan. 9, 27 wie Matth. 24, 15 von der Offenbarung des antichristischen Wesens in der Endzeit verstanden wissen will. Das Mißverständnis von Dan. 9, 27 beruht auf einer Verkennung des eigentümlichen Charakters des erst ums Jahr 168 v. Chr. geschriebenen danielischen Buches überhaupt. Vergl. selbst Delitzsch, messianische Weissagungen S. 158 ff.

hat hingewiesen auf die Bildsäule des Titus, welche an der Stelle des zerstörten Tempels aufgerichtet worden sei, an die dort aufgepflanzten römischen Adler als Zeichen, daß die heilige Stätte der Herrschaft der Götzendiener verfallen sei, an die scheußliche Verwüstung auf dem Tempelplatze überhaupt, welche nach der Eroberung der Stadt durch die Römer eintrat. Aber all das dürfte nach dem danielischen Vorbilde den Begriff des Greuels der Verwüstung zu eng fassen und der Rat, erst nach Einnahme des Tempels zu fliehen, würde auch zu spät für die Jünger Jesu gewesen sein. Nach Nösgen bezeichnet Christus den Eintritt der für Juden und Gesetzeseiferer greulichen Schändung, als die Zeloten im jüdischen Kriege die Idumäer zur Besetzung des Tempelberges kurz vor dem Eintreffen Vespasians und seiner Heere vor der Stadt in das Heiligtum aufnahmen, als den Zeitpunkt der Flucht für die Seinen. Aber auch das dürfte zu speciell sein. Der Sinn des Herrn ist vielmehr ganz allgemein der: wenn das verwüstende Feindesheer der heidnischen Römer den Boden des heiligen Landes überfluten wird, wenn die Geschichte des das Heiligtum schändenden Antiochus Epiphanes vor euren Augen sich wiederholen wird, dann fliehet eiligst, und zwar, wie der Herr plastisch es schildert, mit Zurücklassung von allem über die platten Dächer hinweg oder direkt vom Felde her in die Berge jenseit des Jordans! Wehe aber denen, welchen, wie den Schwangern, ihr körperlicher Zustand die eilige Flucht erschwerte oder welche, wie die Säugenden, Mutterpflichten daran hinderten! Sie sollten nur bitten, daß ihre Flucht nicht geschehe im Winter, wo Weg und Wetter dieselbe behindern, oder am Sabbath, wo religiöse Skrupel ihnen vielleicht nur einen kurzen Weg gestatten würden. Denn unerhört werde die Drangsal der dann kommenden Tage sein, und wenn nicht durch die Fürbitte der geflohenen gläubigen Christen sie verkürzt werde, so müsse das ganze jüdische Volk darin zu Grunde gehen. Mit Recht bemerkt B. Weifs (Leben Jesu II, 479), daß nicht die leiseste Spur in dieser Weissagung auf ein vaticinium post eventum hindeute oder auf eine jüdische oder

judenchristliche Apokalypse, die der Evangelist hier eingeschaltet habe.

Es bleiben nur noch wenige Citate aus den letzten Tagen Jesu übrig, die einer kurzen Besprechung bedürfen, zunächst aus dem Johannes-Evangelium. Nach der Fußwaschung gedenkt der Herr Johannes 13, 18 des Verräters mit den Worten: „Aber auf dafs die Schrift erfüllet würde: der mit mir das Brot ifst, hat gegen mich die Ferse erhoben.“ Er sieht in dem Verrate des Judas Ischariot eine Erfüllung von Psalm 41, 10, wo David von dem Manne seiner Freundschaft, seinem Tischgenossen (Ahitophel nach Hofm. und Del., Adonia oder Joab nach Böhl und Moll) sagt, dafs er gegen ihn die Ferse hoch erhoben habe. Was David als leidender Gerechter an sich erfahren hat, das sollte in dem Geschehke des leidenden Messias sich vollkommen realisieren und die Stelle ist dem Sinne nach durchaus richtig citiert, wenn sie auch vom Grundtexte und den LXX ein wenig abweicht. Ebenso finden wir die Stelle Johannes 17, 12 und Act. 1, 16 vorausgesetzt. In gleicher Weise bezieht Jesus Johannes 15, 25 die Worte aus dem typisch-missianischen Psalm 69, 5, wo David es ausspricht, dafs er der Gegenstand grundlosen Hasses der Feinde Gottes sei, auf sich als den vollkommen Gerechten. — Matthäus 26, 31 sieht Jesus in dem bevorstehenden Ärgernis, das seine Jünger an ihm nehmen werden, eine Erfüllung des Schriftwortes: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen (Markus 14, 27 läfst die Worte *τῆς ποιμνῆς* hinweg). Gemeint ist Sach. 13, 7, wo der Prophet Gott sprechen läfst: „Auf, Schwert, wider meinen Hirten und wider den Mann meiner Verbundenheit, spricht Jehovah der Gott der Heerscharen, schlage den Hirten, dafs sich zerstreue die Herde! Ich aber wende meine Hand zu den Geringen.“ Die schwierige Frage ist hier, wen Deuterosacharja unter dem Hirten meint. Ewald (die Propheten des Alten Bundes I, S. 323) hat die Stelle hinter 11, 17 eingefügt und versteht sie von dem schlechten verbrecherischen Hirten, den das göttliche Racheschwert ereilen müsse. Hitzig (die 12 kleinen Pro-

pheten S. 153) versetzt zwar die Worte nicht, versteht aber unter dem Hirten den im Vorhergehenden geschilderten falschen Propheten, welchen seine eignen Eltern bestrafen und welcher sich scheut zu bekennen, daß er Prophet ist. Aber kann wirklich einen solchen schlechten Hirten J a h v e גִּבֹר עַמִּיּוֹי Mann meiner Gemeinschaft oder meiner Verbundenheit nennen? Und wäre dies der Sinn der Stelle, dann würde Christus was von jenem schlechten Hirten gesagt ist auf sich bezogen haben und wir hätten hier eine sehr äußerliche Typik, die wider alle Analogie des Gebrauches des Alten Testaments im Neuen Testament wäre. Dazu legt auch der Zusammenhang von 13, 8 ff. bei Sacharja einen andern Sinn nahe. Wohl wird Jehovah den Hirten durch feindliche Gewalt umkommen lassen, worauf das Volk auseinander flieht wie eine Herde von Schafen, deren Hirte erschlagen wird. Doch bleibt es nicht in dieser Verlorenheit, sondern Jehovah kehrt ihm seine Hand wieder zu und sammelt es wieder. Wohl wird Jerusalem dem feindlichen Kriegsheere preisgegeben, aber Jehovah zieht selbst zum Streite mit aus und alle Heiligen des Himmels mit ihm. Und so wird denn unter dem Hirten, den Jehovah 13, 7 durchs Schwert schlagen läßt, nicht ein schlechter Hirt zu verstehen sein, sondern der von Gott ihm gegebene Regent Israels, der gottgeweihte König (so dass das גִּבֹר עַמִּיּוֹי mit בְּנֵי אֶפְרַיִם in Psalm 2, 7 sich berührt), über den allerdings eine solche Heimsuchung hereinbrechen wird, wie schon in den letzten Versen des 12. Kapitels ein Vergleich mit dem Tode des Königs Josia zu Grunde lag. Ob man unsere Stelle wegen ihrer nicht zu leugnenden Ähnlichkeit mit Jes. 53 mit Del. (a. a. O. S. 149 f.), der auch Deuteriosacharja nicht einem vorexilischen Propheten zuschreibt, sondern wegen seiner christologischen Bilder in der Zeit Deuteriojesaias entstanden sein läßt, geradezu im Sinne von Jes. 53, 10 verstehen und so direkt messianisch auslegen müsse, wie dies Delitzsch thut, ist mir noch zweifelhaft. Gewiß aber ist ebenso wie der Prophet in seiner Hirten-thätigkeit Sach. 11, 4. 7. 11 ff., so auch der in enger Ge-

meinschaft mit Jehovah stehende König, den Jehovahs Schwert trifft, Vordarstellung des künftigen Christus. Wir verstehen nun auch, mit welchem Rechte Jesus die Imperativformen des Grundtextes in eine Aussage Gottes von sich selbst (*πατάξω*, LXX haben in Cod. Vat. und Sinaït. *πατάξατε τοὺς ποιμένας*, im Cod. Alex. *πάταξον τὸν ποιμένα*) umwandeln konnte, wie ja auch Gott selbst bei Sach. sofort in der ersten Person die Rede weiter führt; was die Feinde an dem Hirten thun sollten, das war nur Gottes zuvor bedachter Rat. Wie aber bei Sach. der Hirte geschlagen wird und der Tod des Hirten die Zerstreuung der Herde zur Folge hat, Gottes Gnade aber den Geringen, den Elendesten der Schafe (Sach. 11, 7) sich zuwendet und Gott also den Rest erretten wird, wie solches Jes. 10, 22 und die ganze Heilsgeschichte in Aussicht stellt, so erfüllte sich das fast buchstäblich, als die Kreuzigung den Meister traf, seine Jünger sich zerstreuten und dann Gott wieder seine Hand ihnen zuwandte nach seiner Auferstehung, ja in Galiläa, dem Lande der Kleinen und Geringen, sie wieder sammelte. — Luk. 22, 37 begründet Jesus den Hinweis, daß seine Jünger fortan in seinem Dienste auch auf Kämpfe und feindliche Begegnungen sich gefaßt halten müssen, mit dem Schriftworte, das unwiderlich sich an ihm erfüllen müsse (*δεῖ*): „Und unter die Übelthäter ward er gerechnet“ Jes. 53, 12 (genau nach LXX citiert, die mit dem hebräischen Texte übereinstimmen, darum selbst *καὶ* mit aufgenommen). Jesus fühlt und weiß, daß auch dieser Zug des von Deuterojesaia gezeichneten Knechtes Gottes sich an ihm erfüllen muß; kommt es aber einmal mit dem Meister so weit, daß er aufs äußerste verworfen wird, so müssen wohl auch seine Jünger das Ärgste zu befürchten haben.¹⁾ Schwierig ist die Erklärung der weiteren Worte: *καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει*. Die herkömmliche Erklärung (auch Luther): „denn auch das

¹⁾ Mark. 15, 28 würde Jes. 53, 12 vom Evangelisten selbst auf die Kreuzigung Jesu zwischen zwei Übelthätern bezogen worden sein. Aber der ganze Vers erscheint als altes Interpolat in Reminiscenz von Luk. 22, 37 und ist von Tisch. und Treg. getilgt.

von mir Geschriebene oder Geweissagte geht in Erfüllung“ erklärt einmal nicht das *καὶ* und bringt zum andern doch nur den tautologischen und ziemlich selbstverständlichen Sinn: Jes. 53, 12 muß sich an mir erfüllen, wie überhaupt alles, was vom Messias geschrieben ist, sich erfüllen muß. Richtiger wird darum die Erklärung sein: Denn auch was mich betrifft d. i. meine Verhältnisse oder meine Geschichte hat ihr Ende erreicht. Jesus will sagen: früher durften seine Jünger sich aller eigenen Fürsorge entschlagen und infolge seines Ansehens beim Volke durften sie sogar eine freundliche Aufnahme erwarten. Jetzt wird das alles anders werden. Der Meister muß verworfen werden nach Jes. 53, 13 und auch sein ganzes Wirken und damit ihr Wandel in seiner schützenden Nähe hat sein Ende erreicht.¹⁾ Unter den Kreuzesworten Jesu ist das vierte Matth. 27, 46 und Mark. 15, 34 aufbewahrte das Wort Ps. 22, 2, das einen so tiefen Eindruck auf die Umstehenden gemacht hat, daß die Evangelisten den aramäischen Wortlaut *ἐλωὶ ἐλωὶ λεμὰ σεβαχθανεί* (so am genauesten bei Mark., bei Matth. hat Westc. Hort *ἐλωί*, text. rec. *ἡλί*, Tisch. *ἡλεί*²⁾) der griechischen Verdolmetschung *θεέ μου, θεέ μου (ὁ θεός μου, ὁ θεός μου) ἵνατί με (εἰς τί με) ἐγκατέλιπες*, (nach LXX mit unbedeutenden Abweichungen) vorangestellt haben. Der 22. gewiß von David verfaßte Psalm ist ein typisch-messianischer, in dem freilich der typische Thatbestand über sich selbst hinaus hyperbolisch gesteigert erscheint, so daß der Geist der Prophetie in diesen hyperbolischen Klagen und Aussichten das Treibende und Gestaltende ist (Delitzsch a. a. O. S. 59 f.). Spricht nun David in jenen Worten den Angstruf eines schwer Angefochtenen in Form einer Angst-

1) Nösgen übersetzt geradezu: Denn auch das Ummichsein hat ein Ende. Aber ist diese Übersetzung auch grammatisch erlaubt, sie scheint mir doch zunächst zu fern zu liegen. Weizsäcker übersetzt: denn was sich auf mich bezieht geht in Erfüllung, aber er hat dabei das schwierige *καὶ* ganz beiseite gelassen.

2) Vergl. übrigens über den aramäischen Wortlaut Kautzsch, Grammatik des biblisch-aramäischen 1884 S. 11; *ἡλί* und *ἡλεί* erscheint der spöttischen Deutung Matth. 27, 47 konformiert.

frage nach dem Grunde solchen Gottverlassenseins aus, so hat diese Frage in Jesu Munde eine reale Erfüllung gefunden, insofern hier der, welcher seinem eigenen Wesen nach von Gott nicht getrennt werden konnte, eine Stunde der Gottverlassenheit erfährt, die nur so erklärt werden kann, daß er in dem, was er erträgt, einen nicht um seiner selbst, sondern um anderer willen ihm auferlegten Tod und Zorn erleidet. — Das letzte Kreuzeswort Luk. 23, 46 *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* ist wohl Psalm 31, 6 entnommen,¹⁾ ist aber nur die Aneignung eines dort ausgesprochenen Wortes völliger Glaubenszuversicht, bei dem, wie sowohl die Anrede *πάτερ* als das Weglassen des Endes der Psalmworte zeigt, Jesus sich des Unterschiedes bewußt ist, in dem er und in dem der Dichter jenes Psalms das Wort gebraucht. Es ist dieses Wort ein Beweis, daß Jesus auch unter den durchgekämpften Schmerzen des Todes die Einheit mit dem Vater gewahrt hat und daß er im Bewußtsein, sein Erlösungswerk auf Erden durchgeführt zu haben, nach eigenem Willen dies Erdenleben verläßt und sich und sein Werk sterbend in des Vaters Hände befiehlt.²⁾

Ein letztes *γέγραπται* und zugleich ein zusammenfassender Rückblick auf den ganzen großen Inhalt Alten Testaments, wie es von Jesu zeuget,³⁾ findet sich noch in der Auferstehungsgeschichte Luk. 24, 44—47. B. Weifs (Leben Jesu II, 616) findet darin nur einen Nachhall der Geschichte der Emmausjünger, die der Herr gleichfalls in das ganze Schriftverständnis Luk. 24, 26 f. (*ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς*) am Osterabend eingeführt hat. Aber sollten, wessen

¹⁾ Das *παραθήσομαι*, womit die LXX *תָּקַן* wiedergeben, ist naturgemäß in *παρατίθεμαι* umgesetzt.

²⁾ Wie übrigens *ψ* 22 von der alten Synagoge und von der altkirchlichen Orthodoxie direkt messianisch gedeutet worden ist, so ist auch *ψ* 31 von Augustin und vielen Älteren so erklärt worden. Ebenso verwischen die Hengstenbergischen Erklärungen völlig den historischen Sinn.

³⁾ *πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.*

die beiden Emmausjünger bedürftig waren, nicht alle seine Jünger bedürftig gewesen sein? Und mußte nicht erst von der vollendeten Thatsache der Auferstehung her das volle Licht auf das Alte Testament fallen, wie es von ihm zeugte? Wir finden darum einen abschließenden Rückblick auf seine nun ganz vollendete irdische Laufbahn im Spiegel der heiligen Schriften, auf die er so oft hingewiesen, vor dem ganzen Jüngerkreis nur zu begreiflich. Nur wird schon die Anknüpfung V. 44 εἶπε δὲ πρὸς αὐτοὺς die Annahme rechtfertigen, Lukas berichte hier nicht einen einzelnen Vorgang, etwa noch am Osterabend gesprochene Worte, sondern er gebe hier ein Summarium, das die Unterweisung des Auferstandenen im Jüngerkreise in nuce enthalte. Christus weist nach, wie sowohl sein Gang durch Leiden zur Auferstehung wie die Verkündigung seines Namens unter allen Völkern, deren Mittelpunkt Sinnesänderung zur Vergebung der Sünden sein solle, im ganzen Alten Testament vorausbezeugt war. Auf bloße einzelne isolierte Schriftstellen wird der Herr dabei seine Jünger weniger aufmerksam gemacht haben — und die Bemerkung de Wettes „es wäre zu wünschen, daß wir wüßten, welche Weissagungen auf Jesu Tod und Verherrlichung hier gemeint seien“ ist ebenso überflüssig wie das Bedenken Rothe's (z. Dogmatik 1869), der Jesu gegenüber auf die wissenschaftliche Natur der kritischen und exegetischen Funktion der Schriftauslegung hinweisen zu müssen meint — als vorzüglich auf das große Ganze des Alten Testaments in seinem typisch-symbolischen Charakter wie mit seinem Weissagungsgehalt, so daß er von Mose und allen Propheten anfangen und insonderheit auch die Psalmen ihnen deuten durfte. Worauf Christus wiederholt die Seinen hingewiesen, daß sein gottgezeigter Weg durch Leiden zur Herrlichkeit gehe Matth. 16, 21; 17, 22; 20, 18; 26, 2. 24. 54. 56, das hat er nun an der Hand der Schrift ihnen klar gemacht. Wie aber das παθεῖν und ἐγερθῆναι des Messias, so findet sich auch das von Jerusalem ausgehende κηρυχθῆναι (Micha 4, 1; Jes. 2, 3; 40, 9; ψ 110, 2) und μετάνοια und ἄφρεσις ἁμαρτιῶν (Jer. 31, 31; Ez. 11, 34; 36, 26) für die mes-

sianische Zeit geweissagt. Und dieser Deutung des Alten Testaments gemäß betonen nun auch überall die Apostel in ihren Schriften, wie es Christo also habe ergehen müssen (1. Kor. 15, 3. 4) *κατὰ τὰς γραφὰς* und wie das Evangelium von Christo schon zuvor *ἐν γραφαῖς ἁγίαις* verheissen sei.

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchung. Unter sämtlichen Stellen, wo das Alte Testament vom Erlöser angeführt wird, finden wir keine, wo eine rabbinisch-gekünstelte oder historisch falsche Anwendung uns entgegenträte, vielmehr hat gerade die historisch-kritische Untersuchung uns gezeigt, in welcher tiefsinnig pneumatischer Weise [der Herr das Alte Testament verstanden hat. Zugleich sehen wir, wie die hermeneutische Praxis des Herrn seinen Jüngern den Weg gezeigt hat, welche Anwendung sie ihrerseits vom Alten Testament machen sollten und konnten.

II. Der Gebrauch des Alten Testaments bei den Evangelisten.

Wenden wir uns nun zu den Evangelisten und zwar zunächst zu dem Evangelium nach Matthäus. Unser erster Evangelist, der das von Markus dargebotene kürzere Lebensbild Jesu erweitert und kunstvoller ausgestaltet hat, verfolgt überall den Zweck nachzuweisen, daß Jesus der im Alten Testament verheissene Messias sei, daß also die Juden ihn mit Unrecht verworfen haben, sie also mit Recht nun verstossen sind und das in Jesu vom Himmel herabgekommene Gottesreich von ihnen zu den Heiden übergeht. Daher findet sich in dem Evangelium Matthäi das Alte Testament mehr als in den andern Evangelien angeführt (fünfundsiebzimal) und es wird dabei ausdrücklich bezeugt,

daß die darin enthaltene Weissagung in Jesu von Nazareth erfüllt sei. Das stereotypische *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν* findet sich freilich gerade hier vielfach gebraucht, nicht bloß wo eine direkte Weissagung des Alten Testaments vorliegt, sondern auch wo von einer bloß vorbildlichen Parallele die Rede ist, die in späteren Ereignissen eine tiefere und vollkommnere göttlich intendierte Erfüllung gefunden hat.

Schon in der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu wird überall die Erfüllung der messianischen Weissagung nachgewiesen; das Matthäusevangelium beginnt damit, Jesum, der von seiner messianischen Würde den Beinamen *Χριστός* führt, durch den Stammbaum seines Adoptivvaters Joseph und die Geschichte von dessen Eheschließung als den legitimen Erben des davidischen Königshauses darzustellen, in welchem die ganze gottgeordnete Geschichte dieses Hauses sich abschließen mußte (1, 17), und es betont, wie gerade in der übernatürlichen, jungfräulichen Geburt des Davidssprossen von Maria die Erfüllung des Prophetenwortes Jes. 7, 14 vorliege. Das Citat wird eingeleitet V. 22 durch die Worte: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος*, es stellt also der Evangelist alles bisher Erzählte, seine Abstammung von dem zu königlicher Würde gelangten und dann wieder seiner Königsherrlichkeit entkleideten Hause Davids, die nähern Umstände seiner Geburt, die Thatsache, daß Maria bereits vor ihrer Vermählung mit Joseph vom heiligen Geiste schwanger erfunden worden, sowie daß ihr Kind nach Engelsweisung den Namen Jesus führen sollte, unter das Licht des Prophetenwortes. Die wichtige Frage ist, ob der Jes. 7, 14 ff. dem Könige Ahas verheißene Immanuel der Messias selbst und also der Jungfrausohn, der Sohn der Maria ist. Diese Frage kann nur so beantwortet werden, daß man in erster Linie von Matth. 1, 23 ganz absieht und sich nur vor Augen hält, was hat Jesaia nach dem Wortlaute und nach dem ganzen Zusammenhange jener Stelle in jenem Momente sagen wollen und wirklich gesagt. Der König Ahas von Juda, der vor dem Angriffe der verbündeten Könige der Syrer und Ephraimiten auf Jerusalem

zittert, erhält von Jesaia, der inmitten der aufs höchste gestiegenen Gefahr mit seinem Sohne Schear-Jaschub vor den König hintritt, die Versicherung, daß dieser Angriff ihm nicht schaden werde, und das Anerbieten, die ihm verheißene Hilfe Gottes durch ein selbstgewähltes Zeichen sich verbürgen zu lassen. Ahas aber weist mit heuchlerischen Worten das Erbieten Jesaias ab, er mag keine Versuchung der Hilfe Jehovahs, denn er hat bereits die Hilfe Tiglath-Pilesars, des Königs von Assur, angerufen. Da giebt Jesaia dem Könige zu erkennen, daß es nicht die menschliche Person des Propheten, sondern im letzten Grunde Gott selbst ist, von dem er keine Belehrung annehmen mag, und aufer stande, des Königs unglückseliges Beginnen rückgängig zu machen, aber andererseits auch dessen gewiß, daß die dem Hause Davids einmal gegebene Gottesverheißung auch durch Ahas widergöttlich willkürliches Eingreifen nicht zu nichte gemacht werden kann, entgegnet der Prophet, daß Jehovah selbst ihnen, dem Könige und den Seinen, ein Zeichen geben werde, in dem allerdings die vorher gegebene Verheißung, aber auch die durch Ahas Unglauben notwendig gemachte göttliche Strafe sich sinnlich verbürgen soll 7, 14—17: „Siehe die Maid ist schwanger und wird einen Sohn gebären und sie wird seinen Namen nennen Immanuel. Butter und Honig wird er essen gegen die Zeit hin, da er verstehen wird das Böse zu verwerfen und Gutes zu erwählen. Denn bevor der Knabe verstehen wird Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen, wird verlassen sein das Land, vor dessen beiden Königen dir grauet. Bringen wird Jehovah über dich und dein Volk und über das Haus deines Vaters Tage, dergleichen nicht gekommen sind seit dem Tage, da Ephraim von Juda sich losriß: den König von Assur.“ Also eine namenlose Maid oder Jungfrau (הַעַלְמָה) die in Jugendreife blühende bezeichnet jedenfalls eine Unvermählte, ein noch nicht Mutter gewordenes junges Weib und die Übersetzung der LXX durch παρθένος ist darum nicht unrichtig, obwohl בְּתוּלָה zunächst die virgo illibata ist), die Gott erkoren hat und die uns der Prophet nicht näher bezeichnet (schwer-

lich sein eignes Weib — das läge nach 8, 3. 18 nahe, aber das Wort *Almah* paßt nicht auf ein Weib, deren Sohn den Vater schon begleitet 7, 3 — eher eine Tochter des Davidshauses oder auch ein Weib aus der dabeistehenden Volksmenge, auf das der Prophet hinzeigt), soll den gebären, durch den Gott seinem Volke Beistand leistet. Die Geburt dieses Immanuel kann im Sinne des Propheten nur eine nächstkünftige Thatsache, ein sichtbares Zeichen für jene Zeit sein und das Zeichen knüpft sich zunächst nicht an die Art seiner Geburt, der Geburt von einer *Almah* oder *παρθένος*, sondern an den Namen und das Schicksal des Kindes. Immanuel soll seine Mutter dies Kind nennen; denn in dem Namen dieses Kindes „Gott mit uns“ soll dem Volke die Verheißung sich verbürgen, daß Gott sein Volk trotz aller Bedrängnis nicht verlassen werde. Und in dem Schicksal dieses Kindes soll sich der Gang der allernächsten Geschichte des Volkes verbürgen. Denn gegen die Zeit hin, wo das Kind ein heranreifender Knabe ist, wird es den Ertrag eines Landes essen müssen, in dem Weinbau und Ackerbau unmöglich sind, welches also Herdentrift und Wüste geworden ist. Und bevor noch der Knabe soweit herangewachsen ist, also in sehr kurzer Frist, wird auch Ephraim und Syrien, also das Land, vor dessen beiden Königen dem Ahas graut, verödet sein. Werde darum auch die gegenwärtige Not rasch und leicht vorübergehen — wofür ja auch 8, 1—4 ein bürgendes Zeichen ist — die schwersten Zeiten der Not würden doch durch den vermeintlichen Freund, den König von Assur, kommen; aber auch über all diesem Leiden wird die ewige Zukunft und das Heil Israels schweben; denn geboren wird Immanuel. Kann nach diesem Zusammenhange der Immanuel des Propheten nur ein zu Lebzeiten des Königs Ahas geborenes Kind sein und ist mit dieser Erklärung die altkirchliche Auffassung von der Weissagung von der jungfräulichen Geburt des Messias unverträglich, so haben gleichwohl manche Exegeten in etwas anderer Weise unter Immanuel den Messias verstanden. Delitzsch (messianische Weissagung S. 99) erinnert an das Gesetz der perspektivischen Ver-

kürzung, dem alle Prophetie unterstellt sei, und sieht in dem Immanuel unserer Stelle, trotzdem daß er als ein Kind der Assyrischen Gerichtszeit erscheint, den Messias, besonders im Hinblick auf 8, 8; 8, 10 und auf die ganze Schilderung des messianischen Heils Kap. 9 und 11 und des Messias als des großen Davididen aus dem abgehauenen Rumpfe des davidischen Königshauses (ebenso Haupt: a. a. O. S. 209 f.), und allerdings haben sowohl Jesaia wie sein Zeitgenosse Micha die Messiaszeit, die ihnen als ziemlich nahe bevorstehend erschien, mit dem Untergange der assyrischen Macht zusammengestellt. Aber mag man nun auch in dem Immanuel Jes. 7 den Messias selbst bezeichnet finden oder mit Nägelsbach (der Prophet Jesaia zu dsr. St.) oder Herm. Schultz (alttestamentl. Theol. 1869, II, S. 244 f.) nur ein Vorbild des Messias, gewiß durfte Matth. 1, 23 dies Prophetenwort in der Geburtsgeschichte Jesu ganz und voll erfüllt sehen. Nur wird freilich nicht, wie die altkirchliche Auslegung will, lediglich die übernatürliche jungfräuliche Geburt des Erlösers von Maria bei Matthäus betont werden müssen, sondern der Gedankengang des Evangelisten ist, da, wie schon oben bemerkt, das *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν* alles bisher Erzählte unter das Licht des Prophetenwortes stellt, folgender: Jesus ist aus dem seiner Königsherrlichkeit völlig entkleideten davidischen Stamme herausgeboren, das Gericht, welches Jesaia dem Ahas verkündigt hatte, war wirklich eingetreten und da Jesus in der Fülle der Zeiten erschien, da fand sich das heilige Land zwar nicht unter der Fremdherrschaft Assurs, aber Roms in einem Zustande, welcher auf Ahas untheokratische Politik in letzter Ursache zurückging. Der Erlöser aber wird geboren von einer unvermählten mannbaren Maid, als welche sich Maria, die Verlobte des Joseph, darstellt; denn *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς* ist Maria vom heiligen Geiste schwanger geworden — in dieser göttlichen Thatsache erfüllt sich in höherer Weise jenes von Jesaia seinerzeit verkündigte Zeichen *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται*. Und wenn der Sohn der Maria den Namen Jesus führen soll, so entspricht die Deutung dieses Namens aus Engelsmunde

jenem Immanuel der Almah, der Hilfe, Trost und Heil für sein Volk Israel bedeutete.¹⁾

Der messianische Gehalt der Matth. 2, 6 angeführten prophetischen Stelle aus Micha 5, 1 ist unzweifelhaft. Zwar geht hier der messianische Gebrauch des alttestamentlichen Wortes zunächst nicht von dem Evangelisten aus, sondern von den Mitgliedern des Synedriums V. 4. 5, aber das Citat ist doch durch die Hände des Evangelisten hindurchgegangen und der messianische Gebrauch ist auch nach seinem Sinne. Der Seherblick Michas schaut dort, daß in der allernächsten Zukunft die Assyrer den damaligen König Hiskia noch ferner schmachvoll behandeln würden und daß in der hartbelagerten Stadt nur noch ein schwaches Häuflein Volk sich eng zusammendrängen müsse wie eine Herde beim Gewitter, aber harre nur, so meint er, geduldig aus: Der Retter wird gewißlich kommen; aus dem geringen Bethlehem Ephrata, aus dem einst der Hirtensohn David hervorging, wird einst ein zweiter und größerer David, der Gesalbte Jehovahs, den Gott zum Herrscher Israels erweckt, dessen Ursprünge von alters her, aus der Urzeit Tagen sind

¹⁾ Ähnlich auch Bleek z. St.: Der Evangelist betrachtete es so, daß es durch besondere göttliche Providenz sich so gefügt habe, daß sich die Geburt zutrug in einer Weise, daß die prophetischen Worte des Jesaia darauf ihre volle Anwendung fanden. Wenn Böhl (a. a. O. S. 3 f.) die Meinung des Propheten darin sucht, daß er mit עֲלֻמָּה das Schwache habe dem selbstvertrauenden Ahas gegenüber betonen wollen und also Gott das Haus Davids mit seinen Männern verwerfe und nur die Jungfrau, die als solche schwanger wird, zur Mutter Immanuels habe machen wollen und in gleicher Weise in der Genealogie wie in der Geburtsgeschichte Jesu Gott das Schwache sich erwählen und als mächtiger denn alles Menschliche sich erweisen läßt (1. Kor. 1, 25), so ist das gekünstelt und völlig in den Text eingetragen. Die reiche Litteratur über den Immanuel siehe bei Nägelsbach z. d. St. Matthäus verändert übrigens das ἐν γαστρὶ λήψεται der LXX in ἐν γαστρὶ ἔξει, weil er schon V. 18 von Maria ἐν γαστρὶ ἔχουσα geschrieben. Das καλέσεις aber, wie die LXX das קָרָאָה, was bei Jesaia 3 p. f. ist, wiedergeben, verändert er geschickt in καλέσουσι, weil das ganze gläubige Volk den Messias Immanuel nannte. Möglich auch, daß der Evangelist bei dieser Wiedergabe einen also lesenden aramäischen Text (die Volksbibel — Böhl a. a. O.) vor sich hatte.

d. i. selbst entsprungen aus dem uralten ehrwürdigen davidischen Königshause. Wenn diesen die Gebärende (die noch unbekannte Mutter des Messias vgl. Jes. 7, 14) geboren, dann wird die Zeit der Hingabe Israels an seine Feinde, die Zeit der Zerstreuung zu Ende sein. Der Messias aber wird in Gottes Kraft, im Stolze des Namens Gottes Israel weiden, gefürchtet auf Erden, so daß seine Herde ruhig wohnen kann, ein Friedensbringer für Israel, der Assur, sobald er aufs neue Israel beunruhigen will, siegreich zurückschlagen und unterwerfen wird. Mag auch in den Worten Michas zunächst nicht liegen, daß der Messias in Bethlehem geboren werden müsse, sondern nur, daß die uralte Davidstadt Bethlehem, klein an Ausdehnung, groß durch ihre Bedeutung für das Gottesreich, der Stammort des Messias werden würde, gewiß durften die Hohenpriester und Schriftgelehrten Israels den nach dem Geburtsort des Messias fragenden Herodes auf Grund der Weissagung nach Bethlehem in Judäa weisen und Gott, so fand der Evangelist, hatte es vielleicht so gefügt, daß Jesus nicht bloß aus dem erniedrigten alten bethlehemitischen d. i. davidischen Königshause hervorgehen, sondern auch der göttlich gewirkten Einkleidung des Gedankens gemäß in Bethlehem geboren wurde.¹⁾ Wie aber die Geburt von der Jungfrau, so ist auch die zu Bethlehem Zeichen der höchsten Niedrigkeit, des Weges vom Dunkel zum Licht, den der Messias hat gehen müssen. Die freie Wiedergabe des Citats weist übrigens darauf hin, daß Matthäus ihm eine Bedeutung für seine Gesamterzählung beilegt. Die hebräischen Worte bei Micha „und du Bethlehem Ephrata, klein um zu Judas Gauen zu zählen, von dir wird mir einer ausgehen über Israel Herrscher zu werden“ geben die LXX richtig wieder καὶ σὺ Βηθλεὲμ, οἶκος Ἐφραθὰ, ὀλιγοστός εἰ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ Ἰσραήλ, Matthäus aber setzt nicht bloß γῆ Ἰούδα für Ephrata, um es von anderen gleichnamigen Orten

¹⁾ So auch Hofmann, Weiss. und Erfüllung I. 249 ff. II, 54 ff. Vgl. auch Böhl a. a. O. S. 7 f. und Joh. 7, 42 und die Geburts-
geschichte bei Luk. 2.

zu unterscheiden, und giebt der affirmativen Aussage des Originals einen negativen Sinn: οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἰ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα,¹⁾ sondern setzt auch noch zu dem aus Bethlehem hervorgehenden ἡγούμενος hinzu: ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου Ἰσραὴλ, wohl in bewußter oder unbewußter Erinnerung an 2. Sam. 5, 2, wo das Volk zu David nach den LXX sagt: εἶπε κύριος πρὸς σέ· σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραὴλ καὶ σὺ ἔσῃ εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν λαόν μου Ἰσραὴλ.²⁾

Nachdem Jesus nicht in der Königsburg zu Jerusalem, sondern in dem kleinen ärmlichen Bethlehem geboren ist, trägt ihm die erste Huldigung, die ihm zugebracht ist, Todesgefahr ein, der er nur durch schleunige Flucht aus dem Lande der Verheißung entgeht. Aber die Mordpläne des Herodes dienen nur dazu, drei neue alttestamentliche Worte im Leben Jesu zur Erfüllung zu bringen. Der Evangelist sieht auch hier göttliche Veranstaltung, damit (ἵνα und ὅπως) prophetische Worte ihre Erfüllung finden, nämlich Hosea 11, 1 ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, Jer. 3, 15 die Klagen Rahels um ihre Kinder und τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

Durch Hosea 11, 1 wird von Matth. 2, 15 der Aufenthalt des Jesuskindes in Ägypten, nicht seine Herausführung von dort, die erst V. 19 ff. berichtet wird, ins Licht der Weissagung gestellt. Der Prophet redet von der Fülle göttlicher Liebe, die sich gegen das Volk Israel von Anfang seiner Geschichte an bewährt, und von dem Undanke, der Gott dafür geworden ist. „Da ein Knabe war

¹⁾ Statt יהודה אֶלֶּיךָ ἐν χιλιάσιν Ἰούδα scheint Matth. אֶלֶּיךָ gelesen zu haben, was er durch ἡγεμόσιν wiedergab.

²⁾ Ob man mit Haupt a. a. O. S. 217 behaupten dürfte, Matthäus habe Micha 5, 1b — Worte, die übrigens nur übersetzt werden dürfen: und seine Ursprünge sind von alters her, von der Urzeit Tagen — absichtlich weggelassen, weil er nicht die Hoheit, sondern nur die Niedrigkeit der Ursprünge des Messias habe hervorheben wollen, bleibe dahingestellt. Gewiß hat der Evangelist den Schwerpunkt eben nur auf die Geburt in Bethlehem legen wollen: darum brauchte er jene Worte nicht.

Israel (d. i. in den ersten Stadien seines Volkslebens), da liebte ich ihn und aus Ägypten her rief ich meinen Sohn.“ Was Israel, der Erstgeborene unter den Völkern, das Gottesvolk, das kraft seiner Geschichte in besonderem Sinne ein Sohn Gottes war, in den Anfängen seines Volkslebens erfahren mußte, daß aus Not und Gefahr, aus Feindschaft heraus mittelst göttlicher Behütung das Gottesreich sich entwickeln mußte, das spiegelte sich wieder in der Jugendgeschichte Jesu, des Mikrokosmus, des Antitypus des Volkes Israel, der den Namen Sohn Gottes, den Israel doch nur in beschränktem Sinne und in unvollkommener Weise, wohl der Bestimmung nach, nicht aber ipso actu, wie richtig Haupt¹⁾ bemerkt, trug, in vollkommenstem Sinne führte. Eben darum ist hier Matthäus auch nicht den LXX gefolgt, die das Hoseawort genau nach dem historischen Verständnis in Bezug auf das Volk Israel καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ übersetzen, sondern dem hebr. Texte: וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לְבָנִי. Es ist übrigens diese Hoseastelle ein sehr deutliches Beispiel des zweiten Schriftsinnes in der Art, wie H. Schultz (alttest. Theol. II, 335 f.) davon geredet hat: neben dem geschichtlichen Sinne der Stelle steht ein zweiter, der erst durch die spätere Entwicklung hineingetragen wird, aber nicht willkürlich, nicht nur durch den Buchstaben des Alten Testaments begründet, sondern zugleich in organischem Zusammenhange mit dem historischen stehend. Daß der Evangelist den ursprünglichen Sinn des Prophetenwortes bei Hosea gekannt hat und daß er des typischen Verhältnisses zwischen dem Aufenthalte des Volkes Israel und Jesu in Ägypten sich bewußt gewesen ist, ist mehr als wahrscheinlich, aber mit dem ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν giebt er zu erkennen, daß das alttestamentliche Wort seine völlige Ausgestaltung doch erst in dem erzählten neutestamentlichen Vorgange gefunden hat.

In dem Schmerze der Mütter, deren Kinder in Bethlehem durch Herodes getötet werden, sieht Matth. 2, 18

¹⁾ A. a. O. S. 218 f. Es steht mit dem Begriffe υἱὸς τοῦ θεοῦ wie mit dem des Knechtes Jahves bei Jesaia.

das Prophetenwort Jer. 31, 15 erfüllt. Jeremias schildert das gegenwärtige Leid Israels, das Gott in Heil und Freude verwandeln werde. Er läßt die Stammutter Josephs und Benjamins, Rahel, die bei Bethlehem begraben lag Gen. 35, 19 und 48, 7 aus ihrem Grabe aufstehen und ihren ins Exil geführten Kindern nachweinen. Das Geschrei schallt nordwärts über Jerusalem hinaus und wird in Rama gehört (wo einst Samuel wohnte und wovon bis zum Grabe Rahels nicht gar weit war vgl. 1. Sam. 7, 17 mit 10, 2); denn hier sammelten sich die Exilierten, um von da weiter nach Norden geführt zu werden. Das Herzeleid jener Wegführung war so groß, daß es in das Herz der Stammutter Josephs und Benjamins, die dann synekdochisch die Stammutter von ganz Israel genannt werden darf, zurückgriff. In dem bethlehemitischen Kindermorde sieht nun Matthäus jene Geschichte in ihrer höchsten tragischen Bedeutung erfüllt (*τότε ἐπληρώθη*). Die Kinder Rahels werden zwar nicht in die Verbannung geführt, aber noch schlimmer: sie werden getötet und zwar von dem Könige Israels, der seinen Edomiterhaß (vgl. Jes. 34; Ez. 35) wider Israels Hoffnung ausließ, so daß es, da er auch den Heiland getötet zu haben meinte, mit Israels Hoffnung ebenso auszusein schien wie einstmals zu Jeremiä Zeiten; denn dadurch daß ihn selbst die Erscheinung des Sternes und die Huldigung der Magier von seiner Feindschaft nicht zurückhält, erscheint er als der Typus aller, die wider Gott streiten (2. Thess. 2, 4). Daß aber Rahel, offenbar hier die Repräsentantin der bethlehemitischen Mütter in ihren Wehklagen, noch einmal aus ihrem Grabe aufsteigt und die Geisterklage anstimmt, darin offenbart sich die Thatsache, daß das allergrößte Herzeleid für Judäa eingetreten ist. Und doch sollte, wie damals alles Leid Israels in eitel Heil und Freude sich wandeln sollte Jer. 31, 16. 22, so auch dieses Blutbad und die scheinbare Ausrottung des Jesuskindes als die rechte Hilfe Israels sich erweisen. Dies der Typus, der hier seinen höheren Antitypus fand. Der Evangelist geht auch hier in der Citation des alttestamentlichen Wortes seinen selbständigen Weg, indem er teils dem hebräischen

Texte („Stimme wird in Rama gehört, Geschluchze, bittres Weinen, Rahel weint über ihre Kinder, sie will sich nicht trösten lassen über ihre Kinder, denn sie sind nicht mehr“), teils den LXX^a, die dazu im Cod. Vat. und Cod. Alex. etwas voneinander abweichen, folgte. Vgl. Böhl a. a. O. S. 12 ff.¹⁾

Die meisten Schwierigkeiten hat die 3. Stelle Matth. 2, 23 geboten, in der auch die Wahl Nazareths als dauernden Aufenthaltes der Eltern Jesu²⁾ unter alttestamentliche Beleuchtung mit den Worten gestellt wird: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Der ungelehrte Evangelist soll hier von der midraschistischen Silbenstecherei der Haggada Gebrauch gemacht und lediglich im Wortklange, da Ναζωραῖος von נָצַר Sproß Jes. 11, 1 abzuleiten sei, eine prophetische Andeutung gefunden haben. Allein Matthäus hat dem Plural

¹⁾ Der Zusatz πολὺς zu κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμός Matth. 2, 18 scheint mir indes weniger aus einem Targum oder aus der dem Evangelisten vorliegenden Volksbibel (Böhl) geflossen, als vielmehr eigener Gedanke des Matthäus zu sein, der damit den vom hebräischen wie griechischen Texte mit drei Substantiven bezeichneten Begriff der Klage verstärken wollte. Oder hat vielleicht Matthäus gar unter dem Eindrucke der Erfüllung dieser Geschichte die Klage Rahels als besonders laut bezeichnen wollen?

²⁾ Auf die von der Kritik viel besprochene Differenz zwischen Matthäus und Lukas in betreff Nazareths als ursprünglicher und eigentlicher Wohnstätte der Eltern Jesu hier näher einzugehen, liegt keine Veranlassung vor. Nur das Eine sei betont, daß nach allem, was ihnen von dem verheißenen Davidssohne gesagt worden war, den Eltern Jesu es durchaus naheliegen mußte, wie seine Geburt so auch seine Erziehung nach der alten Davidstadt zu verlegen, so daß wir uns nicht wundern dürfen sie noch nach Jahresfrist in Bethlehem zu finden und eine Abweichung von der für sie scheinbar vorliegenden göttlichen Weisung konnte nur durch schwerwiegende Gründe sich für sie als gerechtfertigt ergeben. Vgl. auch B. Weifs, Leben Jesu I, S. 251 f. Andererseits scheint gerade die Matth. 2, 22 angedeutete Überlegung und die Wahl Nazareths auf frühere Beziehungen Josephs zu dieser Stadt hinzuweisen. Und daß von dem ersten Evangelisten erst Matth. 2, 22 Nazareth genannt wird, erklärt sich doch zugleich aus der Beziehung, die er dem Aufwachsen Jesu in dieser Stadt und dem prophetischen Worte geben will.

nach (διὰ τῶν προφητῶν) gar nicht eine einzelne Stelle, die sich nirgends im Alten Testament nachweisen läßt, sondern mehrere Stellen, richtiger die Gesamtanschauung der Propheten im Sinn. Manche Ausleger haben nach Chrysostomus an ein Citat aus verloren gegangenen prophetischen Schriften, ja aus einem apokryphischen Buche gedacht und doch hatten die neutestamentlichen Schriftsteller nur den bereits abgeschlossenen alttestamentlichen Kanon vor Augen; von anderen Propheten, die kanonisches Ansehen in der ersten Christenheit genossen hätten, wissen wir nichts. Wohl aber wurde Jesus durch den Ausdruck *Ναζωραῖος* nicht bloß als Bewohner von Nazareth bezeichnet, sondern es war das zugleich ein Ausdruck der Geringschätzung und Verachtung. Schon als Stadt Galiläas war wohl Nazareth bei den Juden nicht eben angesehen (Joh. 7, 41). Aber auch unter den Städten Galiläas selbst scheint es besondere Geringschätzung und Verachtung getroffen zu haben, wie wir sowohl aus Joh. 1, 46 wie daraus schließen dürfen, daß der Name Nazarener als Schimpfname für die ersten Christen gebraucht wurde. Der Evangelist aber will zeigen, daß die an Nazareth sich anknüpfende verächtliche Bezeichnung des Messias Gottes Fügung gewesen sei, und das findet er in „den Propheten“ geweissagt. Nun ist ja von den Propheten im allgemeinen der Messias nur als ein geringer und verachteter Mann dargestellt (Jes. 53. ψ 22), Jes. 11, 1 wird ihm aber auch der Name נָצַר Reis aus fast erstorbenem Baume wegen seiner äufseren Unscheinbarkeit beigelegt. Und beides muß dem Evangelisten vorgeschwebt haben, wenn er die Bezeichnung *Ναζωραῖος* in ihm erfüllt sieht. Daß die Propheten seine weltliche Unscheinbarkeit so oft betonen — und es braucht gar nicht נֶצֶם Sproß aus Jer. 23, 5; Sach. 3, 8; 6, 12 (wie Bleek, Meyer-Weifs, Nösgen z. d. St. thun) herangezogen zu werden, womit die Nebenbedeutung des Niedrigen zunächst nicht verbunden ist — das erfüllte sich ganz besonders, als er in dem kleinen verachteten Nazareth sich niederliefs, dessen Name ja auch äufserlich an das נָצַר Jes. 11, 1 anklang. War

doch zu allen Zeiten das Reich Gottes aus kleinen unscheinbaren Anfängen hervorgegangen und die Prophetie hatte dem Messias dasselbe Schicksal mannigfach in Aussicht gestellt. Nicht also ein willkürliches äußerliches Citat werden wir in dem *Ναζωραῖος κληθήσεται* erkennen dürfen, sondern ein solches, das vielmehr zeigt, wie der Evangelist Geist und Gehalt des Alten Testaments tief erfaßt hat und wobei ihm als Handhabe auch die äußerlichste Bezeichnung bei den Propheten nicht zu gering ist.¹⁾

In dem Auftreten und in der Wirksamkeit Johannes des Täuflers sieht nicht bloß Matth. 3, 3 sondern ebenso auch Mark. 1, 2. 3; Luk. 3, 4—6 und Joh. 1, 23 die prophetische Stelle Jes. 40, 3 f. erfüllt. Der historische Sinn bei Deuterojesaia ist folgender: Das im babylonischen Exile schmachtende Volk soll nach nun vollendeter Leidens- und Bußzeit wieder getröstet werden, denn Jehovah will jetzt, wie prophetische Stimmen tausendfach verkündigen, den Seinigen ein großes Heil bringend erscheinen und er will vorerst sein Volk aus dem Exil in die Heimat zurückführen. Der Prophet vernimmt darum eine Stimme, die befiehlt, dem Herrn, der, wie er einstmals sein Volk aus Ägypten erlöste und durch die Wüste demselben ins gelobte Land voranzog, so jetzt sein Volk aus Babel ausführen und durch die babylonische Wüste es in seine Heimat zurückführen will, die Bahn zu bereiten und alle Hindernisse hinwegzuräumen, die dem Herrn auf diesem Wege entgegen treten könnten, der von aller Welt sein Heil nun gründend in seiner Herrlichkeit sich offenbaren will. — Darum heißt es: „Horch es ruft (oder Stimme eines Rufenden): in der

¹⁾ Der Versuch, andere Bezeichnungen zur Erklärung herbeizuziehen, wie נִצְרָנָא Bewahrer nach Ex. 34, 6 oder נִצְרָנָא der Bewahrte nach Jes. 49, 6 oder gar נִצְרָנָא Nasiräer, ist haltlos. Eher verdient Böhl's Erklärung (a. a. O. S. 16 f.) eine Beachtung, der nach Lightfoot und Olshausen in der Bezeichnung *Ναζωραῖος* einen auf Grund prophet. Anschauung entstandenen Spottnamen Jesu findet, wofür auch der breite O-laut in dem Worte *Ναζωραῖος*, der der unreinen Sprache Galiläas angehöre — statt *Ναζαρηνός* — spreche, vgl. dazu Akt. 22, 8, wo Jesus sich den verfolgten Nazoräer nenne.

Wüste bahnet den Weg Jehovahs, richtet in der Steppe eine gerade StraÙe unserm Gotte. Jegliches Thal soll sich erheben und jeglicher Berg und Hügel soll niedrig werden und es soll das Hckrige zur Ebene und Bergjoche sollen zum Thalgrund werden und offenbaren soll sich die Herrlichkeit Jehovahs und alles Fleisch zumal soll es sehen, denn der Mund Jahves hat es geredet.“ Die Anwendung, die die Evangelisten von der Stelle machen, beweist, daÙ sie in der Erscheinung Christi die Erscheinung der Herrlichkeit Jehovahs, in der Erlösung aus geistiger Gefangenschaft die Erlösung des Volkes aus dem Exile und in dem Auftreten des Täufers als eigentlichen Heroldes des Herrn jene Heroldsstimme erfüllt sehen und darum durften sie auch jene Hindernisse, die Jehovah auf seinem Wege entgegenstanden, ethisch von den Hindernissen deuten, die dem Kommen des Erlösers in das Herz des Volkes entgegenstanden. Zu jener Deutung aber waren sie um so mehr berechtigt, als jene Worte die Einleitung zu dem ganzen Trostbuche Deuterojesaias bilden, in dem in dreimal neun Reden an die Exulanten (K. 40—48, 49—57, 58—66) von der Rückführung aus dem Exil weitere Blicke gethan werden in den Mittelpunkt der ganzen Heilsgeschichte, in die Erlösung durch den Knecht Jehovahs wie auf die endliche Weltverklrung (s. Delitzsch, messian. Weissagung § 41 f.). Das Citat liegt in seiner einfachsten Gestalt Joh. 1, 23 vor, wo der Täufer von sich selbst den Mitgliedern des Synedriums gegenüber sagt: ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης. Die Worte ἐν τῇ ἐρήμῳ werden bei allen vier Evangelisten nach dem Vorgange der LXX mit dem vorhergehenden Zeitworte βοῶντος (mit allen Textkritikern auÙer Tregelles) verbunden, während sie im hebräischen Texte nach Ausweis des parallelen בְּעֵרְבָה aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem nachfolgenden Zeitwort zu verbinden sind. Der Sinn des Grundtextes ist in beiden Fllen derselbe, mag nun die Heroldsstimme, die der Prophet vernimmt, in der Wüste auftreten oder mag der Befehl ergehen, in der Wüste Jehovah den Weg zu bereiten. Aber

auf Johannes den Täufer bezogen war die Verbindung der Worte mit *βοῶντος* natürlicher und verständlicher. Hätte Johannes nämlich gesagt: bereitet in der Wüste den Weg, so wäre der Ausdruck ein bildlicher gewesen und darum schwerer verständlich. Sobald es aber hieß: *ἐγὼ φωνῇ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ*, so war das ein völlig verständlicher Ausdruck. Denn der Täufer trat ja in Wirklichkeit in der Wüste Judäas auf, seine ganze Erscheinung war die eines Wüstenpredigers und zweiten Elias und er war schon vor seinem Auftreten während seiner Jugendzeit *ἐν ταῖς ἐρήμοις* Luk. 1, 80 d. h. er wuchs als ein Asket auf, der den Strudel weltlicher Lust floh. Ebenso ist in allen vier Evangelien unter dem *κύριος*, dem der Weg bereitet werden soll, gewiss der Messias, nicht Gott, wie im hebräischen Texte, zu verstehen; denn in Christo kam ja Jehovah zu seinem Volke.¹⁾ Bei Matth. 3, 3 wird das Citat in kausale Verbindung mit dem Vorigen mit den Worten gestellt: *οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος*: denn nach Form wie Inhalt entsprach das Thun des Täufers jener prophetischen Stelle, obwohl selbstverständlich Deuterjesaia nicht dort an den Täufer gedacht.²⁾ Am ausführlichsten finden wir das Citat bei Luk. 3, 4—6, der auch ausführlicher als die übrigen Evangelisten über den Täufer referiert. Lukas giebt die ganze Stelle Jes. 40, 3—5 frei nach den LXX wieder. Mit Übergehung der Worte *καὶ ὁφθῆσεται ἡ δόξα κυρίου* adoptiert er die von den LXX erweiterten Worte *καὶ ὁψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ*, weil sie in dieser Form trefflich das in Christo erschienene Heil bezeichneten, wohl auch auf Jesum den *σωτήρ* ihm hinzuweisen schienen. Möglich auch, daß

¹⁾ Das *ἐτοιμάσατε* der LXX verwandelt Johannes in das sinnverwandte *εὐθύνατε*. Nach Böhl a. a. O. S. 97 soll das ein Beweis sein, daß wir hier nicht einen nach der Schablone arbeitenden Falsarius, der die Antwort des Täufers genau nach den LXX wiedergegeben haben würde, sondern den minutiös genau referierenden Evangelisten vor uns haben. (?)

²⁾ Das Citat genau nach den LXX mit Änderung des in allen drei synoptischen Stellen vorkommenden *τὰς τρίβους αὐτοῦ* (sc. κυρίου) aus *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*.

er in diesen Worten die paulinisch-universalistische Tendenz seines Evangeliums bestätigt fand. Infolge der durch das Prophetenwort zuvorbestimmten Aufgabe aber führt nun Lukas (ἔλεγεν οὖν V. 7) die an die Volksmenge gerichteten verschiedenen Ermahnungen des Täufers an, mit welchen er alle Ungerechtigkeiten in Israel (τὰ σκολιὰ) wie allen Tugendstolz (ὄρος καὶ βουνὸς) und auch Mutlosigkeit und Verzagtheit (φάραγξ) in den einzelnen Ständen straft; denn durch dies alles wird die Art, wie der Täufer die Wege dem Herrn zu ebnen versuchte, geschildert. In eigentümlicher und schwieriger Verbindung tritt das Citat Mark. 1, 2. 3 uns entgegen. Schon die Konstruktion der vier ersten Verse des Evangelisten ist strittig. Wir entscheiden uns unter den mancherlei möglichen Konstruktionen für die auch von Tisch. ed. crit. maj. 8 nach vielen alten Zeugen und von Gebh. festgehaltene, wonach V. 2 und 3 mit V. 1 zu verbinden ist und mit V. 4 ein neuer Satz beginnt, und übersetzen: „Der Anfang des Evangeliums von Jesu Christo¹⁾ war wie geschrieben steht in Jesaia dem Propheten:²⁾ Siehe ich sende meinen Engel vor deinem Angesichte, der deinen Weg bereiten wird; eine Stimme eines Rufenden in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, machet richtig seine Steige.“ Wir fassen V. 1 nicht als Überschrift des Evangeliums, sondern als Bericht, mit dem der Evangelist hat sagen wollen: Der Anfang des Evangeliums von Jesu Christo gestaltete sich alttestamentlichem Worte gemäß, nämlich so, daß ein Wegbereiter dem Herrn voranging: Johannes trat auf, der da taufte und eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden verkündigte. Der von ihm besonders im Auge behaltenen Jesaiaweissagung 40, 3 aber stellt Markus Worte aus Mal. 3, 1 voran, die wir schon in den Reden Jesu Matth. 11, 10; Luk. 7, 27 besprochen

1) Der Zusatz υἱοῦ θεοῦ, ausgelassen von den neueren Textkritikern, ist strittig und jedenfalls für das rein geschichtliche Evangelium des Markus nicht wesentlich.

2) Die Lesart des text. rec. ἐν τοῖς προφήταις, zuletzt noch von Lange (Bibelwerk) verteidigt, ergibt sich doch als Korrektur der offenbar schwierigeren Lesart ἐν Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ.

haben und mit denen er scharf hervorheben will, daß die in dem Täufer sich vollziehende Wegbereitung unmittelbar nach Gottes Bestimmung und kraft göttlichen Befehls (darum *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω* so vorausgeschickt) geschehen müsse. Weil er aber das Wesentliche vom Berufe des Täufers vor allem in der vielgebrauchten Jesaiaweissagung ausgesprochen fand, auch Maleachi, dieser letzte der Propheten, wohl nur auf Jesaias Worte zurückblickt, so erhalten die Worte aus Maleachi für ihn nur die Bedeutung eines einleitenden Zusatzes und er nennt nur Jesaia als Autor der Weissagung, weil eben auf die Worte des Jesaia er es in erster Linie abgesehen hatte.¹⁾

Es wird dann weiterhin Matth. 4, 14 f. die ganze galiläische Wirksamkeit Jesu und insonderheit seine Übersiedelung nach Kapernaum ins Licht des prophetischen Wortes Jes. 8, 22; 9, 1 gestellt. Jesaia knüpft dort an die Bedrängnisse an, die Nordpalästina von seiten Assyriens zu erdulden hatte und sieht gerade dort oben im Norden, am galiläischen Meer und jenseits des Jordans, in dem stark mit Heiden vermischten Gebiete von Sebulon und Naphtali die Sonne des Heils aufgehen, zunächst der zeitlichen Rettung vom Druck der Assyrier, aber auch weiterhin des messianischen Heils (vgl. 9, 5 f.), gerade diese verhältnismässig bisher gering geachtete Gegend scheint zu hoher Ehre bestimmt zu sein. Darum heisst es im hebräischen Grundtext: „Sowie die frühere Zeit Schmach gebracht hat auf das Land Zebulon und Naphtali, so wird die Folgezeit zu Ehren bringen den Weg am Meere (d. i. am See Genezareth), das Land jenseit des Jordans, den Kreis der Heiden. Das Volk, das im Finstern wandelt, schauet ein großes Licht, die da sitzen im Lande der Finsternis, Licht strahlet auf sie.“ Da Kapharnaum *ἐν ὁρίοις Σαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ* liegt d. i. im nordöstlichen

¹⁾ Meyer's Erklärung, daß ein lapsus memoriae den Evangelisten habe die Maleachistelle dem Jesaias beilegen lassen, ist zwar die einfachste und durch sonstige Analoga geschützte Meinung, aber an unserer Stelle kaum innerlich wahrscheinlich.

Galiläa, dazu auch *παραθαλασσία* genannt wurde, so sieht Matthäus in der Wirksamkeit Jesu von Kapernaum aus jenes Weissagungswort erfüllt. Er citiert die Stelle frei nach dem Grundtext, wenn er übersetzt: „Das Land Zebulon und das Land Nephthalim, am Wege nach dem Meere (od. See) zu, jenseits des Jordans, das Galiläa der Heiden, das Volk, das in Finsternis sitzt, hat ein großes Licht gesehen, und die da saßen im Lande und Schatten des Todes, ein Licht ist ihnen aufgegangen.“ Er fügt dem hebräischen Texte entsprechend jenen Worten nicht bloß *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* d. h. nicht hier das Ostjordanland oder Peräa, das ja nicht zu dem ersten Schauplatz einer anhaltenden Wirksamkeit Jesu gehörte, sondern das Gebiet von Nephthalim, das nordwärts über die Jordanmündung hinaus sich erstreckte, hinzu, sondern auch *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*, weil Kapernaum am Nordrande des galiläischen Meeres gelegen eben der Mittelpunkt der galiläischen Wirksamkeit Christi wurde.¹⁾ Betont aber der Evangelist in diesen Worten zunächst die Örtlichkeit der Wirksamkeit Jesu, er muß doch auch an die naheliegende ideale Erfüllung jener Prophetenstelle gedacht haben. Wie nämlich Jesaia damals den Gegenden, welche am meisten ausgesetzt waren und bei denen die Not am größten war, zuerst die Rettung verkündigte, so sollte nun auch das wahre messianische Heil gerade da erscheinen, wo es menschlichem Anscheine nach am wenigsten zu erhoffen war. Gerade das verachtete Galiläa, das Galiläa der Heiden, welches zu Jesu Zeiten in weitem Umfange mit heidnischen Elementen durchsetzt war, hat Christus zum Ausgangspunkte seiner Thätigkeit gemacht. Dorther stammten seine Jünger, dort hat er den meisten Glauben gefunden. So zeigte sich auch hier der Grundcharakter des Erlösungsplanes, nach welchem das

¹⁾ Über die Art, wie der hier ganz mißverständlich übersetzende LXX-Text, den Matthäus hier ganz beiseite liefs, entstanden sein mag, ebenso wie es gekommen sein mag, daß Matthäus das *בְּאֶרֶץ צִלְמֹן* des Grundtextes mit *σκότει καὶ σκιῇ θανάτου* übersetzte, vgl. Böhl a. a. O. S. 25 f.

Reich des Erlösers aus der Tiefe der Niedrigkeit und Schmach zu Ehre und Herrlichkeit sich erheben sollte.¹⁾

In der gesamten heilenden Thätigkeit des Herrn, wie sie besonders an jenem arbeits- und wunderreichen Tage in Kapharnaum uns entgegentritt, da Jesus die Schwiegermutter seines Petrus heilte und am Abend sie ihm viel Dämonische brachten, deren Geister er austrieb, und allerlei Kranke, die er gesund machte, sieht Matth. 8, 17 eine Erfüllung der Weissagung Jes. 53, 4, wo der Prophet von dem Knechte Jehovahs sagt, daß er in höchster Verachtung, als Mann der Schmerzen sich darstelle, insofern er zwar nicht Selbstverschuldetes büße, aber unsere Krankheit auf sich nahm (נִצָּן) und unsere Schmerzen trug (לְבַד). Der Evangelist citiert die Stelle nicht nach den LXX, sondern frei nach dem Grundtexte, indem er das נִצָּן durch ἔλαβεν und das לְבַד durch ἐβάστασεν wiedergiebt. Das prophetische Wort handelt in seinem Originalsinne von nichts weniger als von Krankenheilungen, sondern von dem Messias als dem sühnenden Sündenträger. Gewiß hat auch Matthäus jenes Wort ebenso wie der Täufer von dem Gotteslamme verstanden, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), und hat ebenso wie Christus selbst Luk. 22, 37 und wie Philippus Act. 8, 28 ff. und Petrus 1. Petr. 2, 22 f. es vor allem in der Passion des Herrn erfüllt gesehen. Aber auch in den leiblichen Krankenheilungen Jesu sieht er an unserer Stelle eine Erfüllung dieses Wortes. Viele sehen hier nur eine typische Anwendung, die der Evangelist von jenem Worte gemacht, und übersetzen das λαμβάνειν und βαστάζειν um des Zusammenhanges willen, in den das Citat hier gestellt ist, mit wegnehmen, wegtragen, was die Worte im Griechischen bedeuten können (Bleek, de Wette, Meyer z. d. St., auch Bötticher a. a. O. S. 20). Aber sollte Matthäus, da er doch den Grundtext genau wiedergiebt, nicht eines näheren Zusammenhanges zwischen seiner Anwendung auf die heilende Thätigkeit des Herrn und dem

¹⁾ Vgl. auch Hofmann, Weissagung und Erfüllung II, 93 f. Haupt a. a. O. S. 250. Nägelsbach z. d. Jesaiastelle.

eigentlichen Sinne des Prophetenworts sich bewußt gewesen sein und warum hat er nicht נָשַׁן oder קָבַל durch αἶρεν wiedergegeben, so daß der Sinn zweifellos wäre: er hat unsere Schwachheiten hinweggenommen und unsere Krankheiten hinweggetragen? Die Worte αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν können doch zunächst nur übersetzt werden: er nahm unsere Schwachheiten auf sich und trug die Krankheiten. Wird aber das Wort des Propheten nicht auch buchstäblich wahr, wenn wir bedenken, daß Jesus die Last, die er den Dämonischen und von allerlei Krankheiten Niedergedrückten durch seine Wunderheilungen abnahm, in tiefem Mitgefühl und in heiligem Erbarmen selbst mit trug, und hier war es zumal die ganze Krankheitsnot der Stadt in einem Haufen und zwar am Abend eines arbeitsreichen Tages, die auf ihm lag, daß Jesus selbst die Krankheit in einen innern Zusammenhang mit der in die Welt gekommenen Sünde stellt und daß er die Krankheiten wegnimmt aus der Welt zum Zeichen, daß er ihre Wurzel, die Sünde, tilgt und die volle Last der Sünde auf sich nimmt, ja daß, wenn er Kranke heilte, er sie auch der Macht des Satans entwand, von dem schließlich all das Elend ausgeht, das irgendwo und irgendwie in der Welt sich findet, so daß er selbst in den Kampf mit Satan treten mußte, wenn er die Kranken von ihren Banden erlöste? Mag diese Erwägung dem Evangelisten auch nicht so im einzelnen bestimmt vor die Seele getreten sein, ein Gefühl muß er doch davon gehabt haben, daß die heilende Thätigkeit Jesu in einem inneren Zusammenhange mit dem Originalsinn jener Prophetie gestanden habe, wenn er schreibt: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος.¹⁾

Ein abermaliges ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν lesen wir Matth. 2, 17, wo V. 18—21 das stille und anspruchslose wie erbarmende und liebevolle Wirken des Herrn ins Licht von

¹⁾ Vgl. auch Haupt a. a. O. S. 251 ff. Dazu Hofmann, Weissagung und Erfüllung II, 107. Ähnlich auch Lange und Olshausen z. d. St.

Jes. 42, 1—4 gesetzt wird. Der Knecht Jahves, von dem Deuterojesaia hier redet, kann hier nicht das zum Dienste Jehovahs berufene Volk Israel sein, da der Beruf des Gottesknechtes an den Gefangenen und Blinden nach Jes. 42, 18 f. an eine Arbeit an Israel selbst weist — und die Übersetzung der LXX, die hier *Ἰακώβ ὁ παῖς μου, Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου* übersetzen, beruht also auf einem Mißverständnis —, ebensowenig auch ein mit dem Kern des Volkes identisches Kollektivum, da die Schilderung so individuell lautet, daß die Personifikation einer Mehrheit hier ausgeschlossen ist, noch auch der Prophet selbst, der Verfasser dieser Reden, von dem Jes. 42, 1 unmöglich ausgesagt werden konnte, sondern nur die aus Israel hervorgehende im Geiste vom Propheten geschaute Idealgestalt der Zukunft, wie denn auch schon der Chald. Paraphr. und Kimchi den Messias darunter verstehen.¹⁾ Die Stelle lautet im Grundtexte: „Siehe da mein Knecht, den ich halte (festhalte, unterstütze, trage), mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, Recht wird er den Völkern offenbaren. Er wird nicht schreien noch seine Stimme erheben, noch wird er seine Stimme hören lassen auf der Gasse. Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den matt glimmenden Docht, ihn wird er nicht auslöschen, nach Wahrheit wird er das Recht offenbaren. Er wird nicht ermatten noch zerknicken (γῥ), bis daß er setzt auf Erden Recht und auf sein Gesetz werden die Inseln hoffen.“ Matthäus citiert die Stelle frei nach dem Grundtexte, indem er übersetzt: „Siehe da mein Knecht, den ich erwählet habe (ἡρώετις), mein Geliebter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat. Ich will meinen Geist auf ihn legen und das Gericht soll er den Heiden verkündigen. Er wird nicht zanken noch schreien noch wird man seine Stimme auf den Straßen vernehmen. Zerknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und

¹⁾ S. Delitzsch, messianische Weissagung S. 140. H. Schultz, alttestamentliche Theologie II, 74 ff. Schlottmann-Kühn, bibl. Theol. § 85.

glimmenden Docht wird er nicht auslöschen, bis er hinausgeführt zum Siege das Gericht und auf seinen Namen werden die Heiden hoffen.“ Er läßt hierbei die Worte des Grundtextes **לֹא יִכְרֶה וְלֹא יִרוּץ** ganz weg, weil sie nicht in das hier gezeichnete Bild des Erlösers paßten, dagegen zeichnet er trefflich mit den angezogenen, beziehentlich etwas veränderten Worten die anspruchslose, sanftmütige, ohne Aufsehen und mit herablassendem Erbarmen sich vollziehende Art der Wirksamkeit dessen, an dem der Vater sein Wohlgefallen hatte. Hat Christus selbst, als er Matth. 11, 25 ff. sprach, unsere Stelle vor Augen gehabt und leitet er dort selbst seinen freundlichen Zuruf an die Müheligen und Beladenen und den Hinweis auf sich als den demütigen, sanftmütigen und geduldigen Lehrer mit den Worten ein 11, 27: Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater und niemand kennt den Sohn denn nur der Vater und niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, so erklärt hier 12, 17 ff. der Evangelist, indem er auf das Gesamtwirken Jesu K. 11 und 12 zurückblickt und hervorhebt, daß Christus alle Kranken, die zu ihm gebracht wurden, heilte und doch verbot dies kund zu machen, daß er also nur dienen wollte (Matth. 20, 28) und nicht seine Ehre und seinen Vorteil suchte (Joh. 5, 30; 8, 50), daß er in diesem Verhalten Jesu jenes Bild, das Deuterojesaia vom Knechte Gottes entwirft, erfüllt sehe. Und gerade das sanftmütige, demütige, erbarmende und still verborgene Wirken des Erlösers, das er hervortretender Feindschaft der Pharisäer gegenüber erweist, werde, so fühlt es Matthäus, die Sache Jesu zum Siege führen, während ein lautes Auftreten, Eifern und Schelten, ein Feuereifer des Elias nur zu einem vorzeitigen Ende sie geführt haben würde.¹⁾ Eben darum

¹⁾ ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκης (jeden Widerstand überwindend) τὴν ποίειν — so übersetzt Matth. frei die hebräischen Worte Jes. 42, 3 **מְשַׁפֵּט** und V. 4 **עַד יֵשִׁים בְּאֶרֶץ מְשַׁפֵּט** Den Begriff des alttestamentlichen **מְשַׁפֵּט** giebt er wieder mit Hinblick auf das letzte Ziel der Verkündigung des göttlichen Rechts.

werde er das Gericht über alles Böse (*καρίσις*), das er als der mit dem Geiste Gottes ausgerüstete Gottesknecht auf Erden verkündigen solle, auch den Heiden bringen V. 18 b, ja auf seinen Namen werden die Heiden hoffen V. 21¹⁾. Damit ist die in Israel beginnende Scheidung, die Verwerfung der zuerst Geladenen und der Übergang des Gottesreichs an die Heidenwelt schon von vornherein im Räte Gottes zuvor versehen. So stellte denn jene Jesaiastelle die Art des Wirkens Jesu in das schönste Licht.

Matthäus 13, 35 wird die Thatsache, daß Jesus jetzt ausschließlich in Gleichnissen zu den Volksmassen redete, ins Licht des alttestamentlichen Wortes: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεῦξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς gestellt. Das Wort ist zweifelsohne aus *ψ* 78, 2, einem Psalme, der der Überschrift gemäß von Assaph herrührt. Das Wort wird von Matthäus mit der Formel eingeführt: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἑσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος. Sollte der Zusatz Ἑσαΐου, den Tisch. gegen Treg. und Westc.-Hort auf die Autorität des Cod. Sin. und anderer Zeugen hin aufgenommen, echt sein, so könnte nur erklärt werden, daß entweder Matthäus hier einen Gedächtnisfehler begangen, indem er gemeint ein jesaianisches Wort zu citieren, oder daß ein Abschreiber frühzeitig den Zusatz hinzugefügt, da Matthäus vornehmlich aus Jesaia zu citieren pflegte (vor unserem Citate finden sich allein vier Anführungen aus Jesaia). Erweist sich dagegen nur die Lesart διὰ τοῦ προφήτου als richtig, so hat Matth. Assaph (nach 2. Chron. 29, 30 חֲזַק LXX προφήτης) einen Propheten genannt in gleicher Weise wie David Act. 2, 70 so genannt wird. Der Sinn des Psalmwortes ist: „Öffnen will ich in Spruchlied (מִשְׁלֵ) meinen Mund, aussprechen will ich Rätsel (חֲדָשִׁים) aus der Vorzeit.“ Die Worte מִשְׁלֵ und חֲדָשִׁים beziehen sich auf das folgende Lied, in welchem der Sänger die Heilsthatsachen der israelitischen Geschichte in

¹⁾ Hier folgt Matthäus den LXX, die bereits das לְחֹרְתוֹ des Grundtextes mit glücklichem Griff und freiem Blick in ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ umsetzen.

Spruchform vorträgt zu dem Zwecke, daß die Gerichte Gottes, welche wegen der Undankbarkeit und Untreue Israels über dasselbe ergangen sind, ihm zur Warnung dienen und daß Israel dem Hause Davids, das Gott sich erwählt habe, treu bleibe. Die griechischen Worte *παραβολή* und *κεκρυμμένα* sind freie dem Zwecke des Evangelisten angepaßte Übersetzungen,¹⁾ mittelst welcher der Evangelist von dem citierten Psalmworte die typische Anwendung macht: wie dort der heilige Sänger mit der sinnspruchartig vorgeführten Geschichte Israels das Volk lehrt und warnt, so daß es die Anwendung dieser Geschichte auf sich selbst machen kann, in gleicher Weise spricht hier Christus die Geheimnisse der vollendeten Theokratie in Gleichnissen und Rätselworten aus, die das Volk auf sich selbst anwenden sollte; denn nicht das Volk, sondern nur seine Jünger erhielten die Deutung dieser Gleichnisse. Hat Christus Matth. 13, 10—16 erklärt, warum er in Gleichnissen zu dem Volke reden müsse, so faßt der Evangelist hier zunächst die Thatsache des Redens Jesu in Gleichnissen ins Auge und er deutet allerdings zugleich auch den Grund an, warum er jetzt nur noch und ausschließlich, wie V. 34 hervorhebt, in Gleichnissen zu dem Volke redete. Im Anfange seines Lehramts hatte Jesus nicht in solchen Gleichnissen wie Matth. 13 geredet, er hatte wie die Bergpredigt uns lehrt, in klarster und bestimmtester Weise über das Gottesreich und dessen Forderungen an seine Mitglieder

¹⁾ Hofmann's (Weissagung und Erfüllung II, 100) Erklärung, der in den beiden hebr. Worten das Künstliche oder Künstlerische der Rede betont und demgemäfs in den Gleichnissen Jesu nicht schlichte, sondern künstlich verhüllte Reden über das Himmelreich findet, erscheint mir selbst gekünstelt. Dagegen betont er richtig, daß Matth. den Begriff der „Rätsel aus der Vorzeit“ d. i. von Geschichten, von den Vätern her überkommen, aber unverstanden geblieben, zu dem der *κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* erweitert hat: Geheimnisse vom Himmelreich, von der Weltschöpfung beginnend und von Anfang an geweissagt und in der Schrift niedergelegt, aber unerkant geblieben. Böhl a. a. O. S. 84 legt zuviel in den Inhalt der *תִּירָה* in der Psalmstelle ein. Für die Übersetzung von *παραβολαὶ* hatte übrigens Matth. bereits die LXX zum Vorbilde.

sich ausgesprochen, ebenso hat er ohne Gleichnisse von sich selbst, von seinem Verhältnisse zum Vater und seinem Berufe und Anrechte bei den Menschen (vergl. die johanneischen Reden) gesprochen, jetzt aber, wo die Stunde der Entscheidung für das Volk kam, wo das „wer Ohren hat, der höre“ Matth. 13, 9 besonders dringlich wurde und wo er die näheren bisher verborgenen Geheimnisse des Reiches Gottes enthüllen wollte, redete er in Gleichnissen, die in das inwendige Verständnis des Herzens dringen sollten, die aber gleichwohl dem fleischlichen Sinne verschlossen blieben. Darum sieht der Evangelist jenes Psalmwort jetzt so erfüllt, daß er Jesum sagen läßt: ich will meinen Mund öffnen in Gleichnissen, ich will von Grundlegung der Welt her¹⁾ Verborgenes ausströmen.

Eine weitere Erfüllung eines alttestamentlichen Wortes tritt uns erst bei dem Einzuge Christi in Jerusalem wieder entgegen, der Matth. 21, 4 ff. vom Evangelisten mit der bekannten Formel *τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ξηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος* in das Licht von Sach. 9, 9 gesetzt wird. Ja nicht erst von Matth. ist dieses Ereignis in die Beleuchtung dieses alttestamentlichen Wortes gestellt worden, es tritt in Jesu eignem Thun in ganz offener Weise eine Nachbildung der prophetischen Stelle uns entgegen. Darum sendet ja Jesus zwei seiner Jünger nach Bethphage mit der Weisung, eine dort angebundene Eselin samt ihrem Füllen zu lösen und ihm zuzuführen, er wußte, daß dieselben einem Manne angehörten, der geneigt war sie ihm zum Gebrauche zu überlassen, und nachdem vom Vater ihm so alles zubereitet war, brachte er das alte Prophetenwort zur Erfüllung, wie es vor seiner Seele stand. Deuteriosacharja schildert dort den Messias mit den Worten: „Frohlocke sehr, du Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem; siehe dein König wird dir kommen, gerecht und ein Geholfener ist er, demütig (sanftmütig) und reitend auf einem Esel und einem jungen Eselinnenfüllen“ d. i. nicht

¹⁾ Ob *κόσμου* hinter *καταβολῆς* echt ist oder mit Tisch. zu streichen ist, ist für den Sinn ganz gleichgültig.

auf kriegerischem Streitroß, sondern auf friedlichem Lasttier, denn er ist ein Friedenskönig und man sieht ihm noch den Dulder, die Niedrigkeit an. Und um auf die Niedrigkeit seines Reiches aufmerksam zu machen, darauf, daß sein Reich nicht ein Reich dieser Welt sei und daß ihm jeder Gedanke von irdischer Herrlichkeit und politischer Größe fern liege, darum eben kommt Jesus als König zu seinem Jerusalem — und auch die Römer erkennen dies durch ihr Nichteinschreiten gegen diesen Einzug stillschweigend an. Matthäus verbindet mit der Sacharjastelle, die er verkürzt und teils nach den LXX, teils nach dem Grundtexte wiedergibt, indem er aus derselben nur herausnimmt was ihm am geeignetsten scheint, noch Jes. 62, 11, wo der Prophet spricht: „Saget der Tochter Zion (εἰπατε τῇ θυγατρὶ Σιών), siehe dein Heil kommt! Siehe sein Lohn ist bei ihm und seine Vergeltung vor ihm.“ Mark. 11, 1—10 und Luk. 19, 29—38 führen in ihren parallelen Berichten die Sacharjastelle nicht an, stellen aber den ganzen Einzug wie Matthäus als Erfüllung des prophetischen Wortes dar, Joh. 12, 12—16 aber, der die Sacharjastelle noch mehr verkürzt und frei wiedergibt („fürchte dich nicht, Tochter Zion, siehe dein König kommt sitzend auf einem Eselsfüllen“) bemerkt ausdrücklich, daß die Jünger die Tiefe der in der Veranstaltung solchen Einzugs liegenden Selbstbezeugung Jesu damals noch nicht erfaßt, sondern daß sie erst nach der himmlischen Erhöhung Jesu erkannt, daß was sie gesehen und hierbei gethan hatten wirklich die Erfüllung des prophetischen Wortes sei. Für Israel behielt gleichwohl jener Einzug den Charakter einer offenen Ankündigung Jesu als des Messias. Nicht bloß, daß Jesus auf dem Eselsfüllen,¹⁾ auf das die Jünger ihre Kleider

¹⁾ Mark. 11, 2 berichtet ausdrücklich, daß das Eselsfüllen, das Jesus holen ließ, noch von niemand bestiegen war, weil zu heiligen Zwecken nur Tiere genommen wurden, die noch ungebraucht waren (Num. 19, 2; Deut. 21, 3). Wenn Matthäus abweichend von den andern Evangelisten das Eselsfüllen von dem Muttertiere begleitet sein läßt, so erklärt sich das daraus, daß Matth. ganz in der Weissagung lebt und deren buchstäbliche Erfüllung darthun will. Daß Jesus ab-

legen, sitzend sein friedevolles niedriges Königtum seinem Volke bezeugt, das Volk geht ihm auch mit Palmenzweigen in den Händen, wie man Könige einholt (1. Makk. 13, 51), entgegen und ziert den Weg durch Belegung mit Kleidern als Teppichen. Ihren Gipfel aber erreichte diese Bezeugung in dem Huldigungs- und Freudenruf, der in Jesu den Davidssohn feiert und mit Worten der Liturgie des nahen Passahfestes, dem Festpsalme (ψ 118, 25 f.) entnommen den Anbruch des Reiches Gottes begrüßte.¹⁾ Wird man mit Haupt (a. a. O. S. 278) behaupten dürfen, daß der Jubel des Volkes gerade das Entgegengesetzte war von dem, was Jesus wollte, ja daß er für ihn ein besonders bitterer Tropfen aus dem Kelche seines Leidens war? Wohl wollte Jesus keinen oberflächlichen Volksjubel und allen irdischen Erwartungen und jedem Gedanken an irdische Herrlichkeit tritt er aufs bestimmteste entgegen, aber als messianischer König läßt er sich feiern, er hindert nicht den Jubelruf des Volkes, wie er auch das Hosiannarufen der Kinder den Pharisäern gegenüber in Schutz nimmt, er wollte der von seinem Volke erwartete Messias sein, auch wenn er nach Gottes Rat ihre Hoffnungen auf anderen Wegen und in anderer Weise erfüllte, als wie sie es erwarteten. Können

wechselnd auf beiden Tieren geritten, ist eine absurde Erklärung von Straufs, die wunderlicherweise manche Nachsprecher gefunden hat. Auch darf das *καὶ* vor *ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου* Matth. 21, 5 parallel mit dem hebr. Texte exegetisch erklärt werden, und das *ἐπελάθισεν ἐπάνω αὐτῶν* V. 6 muß auf den zuletzt vorangegangenen Plural *τὰ ἱμάτια* bezogen werden. Vgl. Meyer z. d. St., auch Nösgen.

¹⁾ Matth. 21, 9 giebt den Jubelruf wieder: Hosianna (הוֹשִׁיעָה נָא) gieb doch Heil) dem Sohne Davids, gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn, Hosianna in den Himmelshöhen! Mark. 11, 9 und 10 ausführlicher: Hosianna, gelobt sei der kommt im Namen des Herrn. Gelobt sei das Reich unsers Vaters David, das da kommt, Hosianna in den Himmelshöhen! Luk. 19, 38 hat den Hymnus weniger in alttestamentlicher als freipaulinischer Gestalt: Gelobt sei der König (der da kommt mit Treg. und Hort) im Namen des Herrn, im Himmel Frieden und Ehre in den Himmelshöhen. Joh. 12, 13: Hosianna, gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn, und der König Israels. Über die eigentliche Bedeutung des 118. ψ und seine messianische Verwendung s. bereits oben S. 41 f.

wir uns aber wundern, daß, wenn selbst seine Jünger die Tiefe seiner Selbstbezeugung damals noch nicht verstanden (Joh. 12, 16), daß auch die ihn begleitende Menge auf die Frage: wer ist dieser? nur die Antwort hat: dieser ist der Prophet Jesus, der von Nazareth aus Galiläa? (Matth. 21, 11.)

Nachdem in der Geschichte des Leidens Jesu Matthäus wiederholt auf das Zeugnis des Alten Testaments verwiesen — so 26, 24, wo er den Herrn sagen läßt: *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ*, V. 54: *πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι*, V. 56: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί τῶν προφητῶν* und V. 31, wo der Herr sich selbst den Antitypus zu dem in Sach. 13, 7 gezeichneten Hirten nennt, der geschlagen und dessen Herde zerstreut werden soll — sieht er wiederum 27, 9 in dem Kaufe des Töpferackers von dem Blutgelde des Verrats des Judas Ischarioth einen alttestamentlichen Vorgang mit den Worten erfüllt: „Damals erfüllte sich das durch Jeremia den Propheten Gesagte, der da spricht: und sie nahmen die 30 Silberlinge, den Wert des Wertgeschätzten, den sie von Söhnen Israels geschätzt haben, und gaben sie für den Acker des Töpfers, gleichwie mir der Herr aufgetragen hat.“ Die Stelle hat der Auslegung ebensoviel Schwierigkeiten bereitet wie das Wort *Ναζωραῖος* Matth. 2, 21. Zwar die Meinung des Evangelisten ist klar. Er sieht zweierlei in dem alttestamentlichen Worte voraus dargestellt: einmal den Preis von 30 Silberlingen, um welchen Jesus von Judas Ischarioth verraten wurde, und dann die Verwendung dieser Summe zum Ankaufe des Töpferackers zum Begräbnis für Fremde. Aber Schwierigkeiten bietet erstens die Beziehung auf Jeremias, denn eine solche Stelle ist bei Jeremias nicht zu finden, während die citierte Stelle dem größeren Teile des Wortlautes nach bei Sach. 11, 12. 13 sich findet. Zwar man könnte noch einen Gedächtnisirrtum des Evangelisten annehmen, der durch Erinnerung an Jer. K. 19, wo allerdings von einem Töpfer, aber in ganz anderem Zusammenhange zunächst, die Rede ist, verursacht wurde. Aber auch die

philologische Erklärung der Sacharjastelle zum andern bietet grofse Schwierigkeit. Der gottbestellte Hirt d. i. der Prophet zerbricht dort den Stab Huld, mit dem er das Volk Israel bisher geweidet, und veranlaßt das Volk kundzugeben, ob sie ihr Verhältniß zu ihm als ihrem Hirten ganz abbrechen wollten oder nicht. „Da sprach ich zu ihnen: Wenn's euch gefällt, so gebt mir meinen Lohn; wenn aber nicht, so laßt es — da zahlten sie mir als Lohn 30 Silberlinge.“ Die 30 Silberlinge sind eine schimpflich geringe Abschätzung seines Dienstes, die an den Taxwert eines Sklaven Ex. 21, 32 erinnert. „Da sprach Jahve zu mir: wirf's zum Töpfer — den wertvollen Preis, dessen ich wert geachtet bin von ihnen. Und ich nahm die 30 Silberlinge und warf sie ins Haus Jahves, zum Töpfer.“ Er soll das Spottgeld nicht bei sich behalten, sondern in den Tempel, zum Töpfer werfen. Aber was hat der Töpfer mit dem Tempel zu thun? Daß ein Töpfer in und bei dem Tempel gearbeitet, ist unerweislich. Man hat darum, wenn anders die Lesart אֶל הַיּוֹצֵר richtig sei, in בֵּית יְהוָה eine später eingedrungene Glosse vermutet. Dafür bietet aber die Textüberlieferung keinen Anhalt und auch die LXX haben $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\acute{o}\nu \omicron\iota\kappa\omicron\nu\nu \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ übersetzt, fügen freilich, weil sie mit יּוֹצֵר nichts anzufangen wußten, $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\acute{o} \chi\omega\nu\epsilon\nu\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ in den Schmelzofen hinzu und legen der Stelle den ganz andern Sinn bei, daß der Prophet das Geld auf seine Vollwichtigkeit in dem Hause des Herrn im Schmelzofen prüfen lassen sollte. Läßt sich darum בֵּית יְהוָה nicht streichen, so haben viele Exegeten (Ew., Bleek) gemeint, אֶל הַיּוֹצֵר sei eine falsche Lesart aus $\text{הַיּוֹצֵר} = \text{הַאֲצִיר}$ „in den Schatz“ entstanden. Bei dieser Annahme würde בֵּית יְהוָה einen guten Sinn haben. Der Hirte würde dann angewiesen werden, den Hirtenlohn, der Gott gehört, nicht für sich zu behalten, sondern in den Tempelschatz zu werfen. Aber ebensowohl ein sprachliches wie ein sachliches Bedenken steht dieser Annahme entgegen. Einmal ist die Form $\text{הַיּוֹצֵר} = \text{הַאֲצִיר}$ im Alten Testament thatsächlich überhaupt nicht vorhanden und Ewalds Erklärung der Form (Ausf. Lehrbuch der hebräischen

Sprache, 7. Aufl. S. 118) steht auf schwachen Füßen.¹⁾ Zum andern paßt der so gewonnene Sinn nicht recht in den Zusammenhang, da der verächtliche Spottpreis offenbar verächtlich, nicht ehrenreich behandelt werden soll. Wird also doch die Lesart בית יחזקאל היצור festzuhalten sein, so kann weder mit Hengstenberg (Christol. II. S. 250) erklärt werden: wirfs ins Haus Jahves und von da in das Thal Hinnom vor dem Töpferthore zu Jerusalem, wo Töpfereistätten waren, als an einen unreinen verfluchten Ort, so daß „zum Töpfer“ soviel wäre wie „zum Henker, zum Schinder“ — denn der Töpfer ist augenscheinlich Apposition zum Hause Jahves, so daß beides wesentlich zusammenfallen muß — noch auch mit Lange z. d. St. — wirf's ins Haus Jahves zum Töpfer d. i. einer Abteilung im Vorhofe des Tempels, wo die Gefäße geordnet wurden, so daß es soviel wäre wie: wirf's zum alten Eisen! — das ist reine Phantasie. Einen Sinn geben die dunklen Worte nur, wenn man mit Hofmann (Weissagung und Erfüllung II. S. 128) erklärt: wirf's in den Tempelhof wie in eine Thongrube, wo der Töpfer gräbt, so daß Deuterosacharja damit einen Fluch habe aussprechen wollen über die heilige Stätte, die zur Thongrube werden müßte, oder mit E. Haupt (a. a. O. S. 283): wirf's in den Tempel, den Töpferplatz, so daß der Ausdruck mit denjenigen Stellen verwandt wäre, wo der Tempel als Kaufhaus, als Mördergrube bezeichnet wird und zum Töpfer werfen soviel wäre wie in den Kot werfen.²⁾ Aber auch mit solcher Erklärung sind wir noch nicht aller Schwierigkeit entgangen; denn wohl ist in der Sacharjastelle von einem Töpfer, nicht aber von einem Töpferacker die Rede, den sie um den Preis von 30 Silber-

¹⁾ Vgl. Böttcher a. a. O. S. 14.

²⁾ Ähnlich auch Delitzsch, messian. Weissagung, S. 151: Wirf das Spottgeld dem Töpfer zu im Hause Jahves, daß es in den Thon fällt, den er knetet, — der nur, wie mir scheint, den hierbei fremden Gedanken mit einträgt: damit der Töpfer im Angesichte Gottes das Volk seines Undankes halber zur Rechenschaft ziehe, womit sogar der Gedanke sich leicht verbinden soll, daß das Volk, welches den guten Hirten so abgelohnt, einer Umformung bedürfe!

lingen erworben. Und so wird man sich doch fragen müssen, ob nicht Matthäus mit seinem Citate auch Jer. K. 19 vor Augen gehabt habe. Der Prophet erhält dort den Befehl, einen Krug beim Töpfer zu kaufen und in Begleitung von Volks- und Priesterältesten in das Thal Ben-Hinnom, das vor dem Eingange des Töpferthores (Neh. 2, 13; 3, 13 das Mistthor genannt) auf der Südseite Jerusalems lag, zu gehen und dort ein strenges göttliches Strafgericht zu verkündigen. Das Thal Ben-Hinnom oder Tophet solle künftighin Würgethal heißen infolge des Würgens, welches sowohl der Feind unter dem Volke als das Volk unter sich selbst anrichten werde, und Volk und Stadt sollen zerbrochen werden, wie symbolisch der Prophet im Auftrage Jehovahs hier das Töpfergeschirr zerbricht, das Tophet aber solle aus Mangel an Raum zur Begräbnisstätte werden und die Stadt mit allen Häusern, auf deren Dächern man dem Baal geopfert habe, solle eine dem wüsten und unreinen Tophet ähnliche Stätte werden. Nun aber lag der ἀγορὰ τοῦ κεραμέως,¹⁾ den man nach Matthäus für das Blutgeld des Judas Ischarioth kaufte, wirklich in dem Thale Hinnom, in dem nach Berichten auch neuerer Reisender noch Töpferthon gebrochen wird, wie auch das Thor, das dahin führte, Töpferthor hieß und der Töpferacker wurde seit jenem Vorfall mit Judas Blutacker (ἀγορὰ αἵματος und Ἀκελδαμάχ Act. 1, 18, aram. ܐܓܪܐ ܠܩܠܐ) genannt, wie das Thal Hinnom nach Jeremias künftighin Würgethal heißen sollte. Auch sollte das Thal Hinnom zu einer Begräbnisstätte nach Jeremia werden, Matthäus aber berichtet, der Töpferacker sei zu einer Begräbnisstätte der Pilger geworden. Es ist darum durchaus wahrscheinlich, daß Matthäus mit seinem Citat wirklich die Jeremiastelle vor Augen gehabt hat. Wie damals das Thal Hinnom ein Bild des Volkes Israel wurde, so auch zu Jesu Zeit der Töpferacker, der in derselben Gegend lag. Durch den Ankauf jenes Ackers für den schon

¹⁾ Der Artikel τὸν vor ἀγορὰν τοῦ κεραμέως Matth. 27, 7 weist auf einen in Jerusalem unter diesem Namen bekannten Platz hin. Das viel von Töpfern ausgenutzte auf der Südseite Jerusalems gelegene bekannte Feld mußte jetzt zu anderer Verwendung offenstehen.

von Sacharja vorausgesehenen Wert des guten Hirten ist das von Jeremia Israel angekündigte Geschick vor aller Augen erfüllt worden. Die Juden haben für das Blutgeld in dem Töpferacker einen unreinen Ort, ein Totenfeld erstanden: damit haben sie nur ihr eigenes Urteil gesprochen, daß Israel von nun an dem Tode verfallen und unrein geworden sei.¹⁾ Auch liegt in der Matthäusstelle durchaus nicht der Nachdruck auf dem Thun und Geschick des Judas Ischarioth, sondern auf dem Thun der Hohenpriester. Von dem Verräter berichtet der Evangelist nur ganz kurz: nachdem er die 30 Silberlinge in der Reue der Verzweiflung in den Tempel geworfen, entwich er und ging hin und erhängte sich. Dagegen wird die Verwendung des Blutgeldes seitens der Hohenpriester und der Ankauf jenes Töpferackers ausführlicher erzählt und auf ihr Thun wird ausdrücklich das Citat bezogen. Es erklärt sich so beides, die Heranziehung der Sacharja- wie der Jeremiastelle: Israel hat den gottgesandten Hirten so gering geschätzt und es symbolisieren nun die Hohenpriester mit dem Ankaufe jenes Töpferackers im Thale Ben-Hinnom nur ihr eigenes Geschick. Demgemäß behandelt auch Matthäus die Sacharjastelle völlig frei. Er verwandelt vor allem die Aufforderung an den Propheten und die Beziehung auf denselben in der alttestamentlichen Stelle in ein Thun der Hohenpriester (ἐλάβον, ἐτιμήσαντο, ἔδωκαν), er übersetzt dann frei τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, indem er es auf Jesum bezieht, dessen unschätzbaren Wert er damit kennzeichnet, giebt מִן הַלְּוִיִּם durch ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ wieder d. i. von seiten der Söhne Israels, in-

¹⁾ Vgl. Haupt a. a. O. S. 287. — Ganz künstlich und willkürlich ist die Hypothese Böhl's a. a. O. S. 71 ff., wonach die Worte „und ich warf den Lohn auf den Töpferacker“ samt Sach. 11, 12. 13 ursprünglich hinter Jer. 19, 15 eingeschaltet zu lesen gewesen seien — denn nachdem Jeremia das Töpfergeschirr auf dem Töpferacker zerbrochen, habe er vom Tophet zurückgekehrt nach seinem Lohn gefragt und denselben mit Entrüstung erst in den Tempel und weiter auf den Töpferacker geworfen —, in dieser Form wirklich „in der Volksbibel zu Jesu Zeit“ bei Jeremia sich gefunden und danach von Matthäus citiert worden seien. Die sonstigen Auffassungen der schwierigen Stelle s. bei Meyer zu dieser Stelle.

dem er betont, daß es Kinder Israels waren, denen alle Liebe, Mühe und Sorge des guten Hirten galt, die ihn in solcher Weise schätzen konnten, läßt dann die Worte „ins Haus des Herrn“ aus Sacharja ganz weg und fügt endlich in Erinnerung an die Jeremiastelle das hinzu, was ihm als die Hauptsache erscheint: sie gaben das Geld zur Erwerbung des Töpferackers. Die Schlufsworte καὶ συνέταξε μοι κύριος aber schrieb Matthäus sowohl in Erinnerung an Sach. 11, 12, wo dem Propheten der göttliche Befehl zugeht: „Wirf's zum Töpfer“, wie in Erinnerung an Jer. 19, 1, wo der Prophet den Befehl erhält, mitsamt den Ältesten des Volkes jenes Strafgericht vor dem Töpferthore zu Jerusalem zu verkünden und symbolisch zu vollziehen. So erscheint das Citat bei Matthäus als eine Synthese zweier prophetischer Stellen, die in freier Weise auf den neutestamentlichen Vorgang angewendet werden, und es erklärt sich zugleich, wie dasselbe vom Evangelisten mit den Worten eingeführt werden konnte: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος.¹⁾

Blicken wir noch einmal auf die alttestamentlichen Citate in unserm Matthäusevangelium zurück, so bemerken wir, daß sich dieselben nicht sowohl auf neutestamentliche Lehren beziehen, wie dies vor allem in den alttestamentlichen Anführungen in Jesu Munde uns entgegentritt, die in grundlegender und weiterbildender Weise das Verhältniß zwischen alt- und neutestamentlicher Religion behandeln, sondern daß sie einzelne Ereignisse des Lebens Jesu in das Licht sei es direkter Weissagung, sei es vorbildlicher Thatsachen des Alten Testaments stellen. Freilich macht die Citationsformel ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν den Eindruck,

¹⁾ Daß Matth. auch an Jer. 32, 6—9 gedacht haben sollte, liegt doch zu fern. Allerdings erhält dort der Prophet den göttlichen Auftrag, einen Acker zu Anathoth im Lande Benjamin von seinem Verwandten Hanameel zu kaufen für 17 Silberlinge; aber es fehlt hier zumal die wesentliche Bezeichnung des Töpferackers, zum andern ist die symbolische Bedeutung dieses Kaufes (zum Zeichen der Wiederkunft aus Babel) eine solche, daß an eine typische Ähnlichkeit mit unserer Stelle unmöglich gedacht werden kann.

daß der Evangelist das betreffende alttestamentliche Wort als eine wirkliche Weissagung ansieht, die im Hinblick auf die kommende Erfüllung gesprochen ist, und manchmal scheint es, knüpft Matth. seine Erfüllung des Alten Testaments nur an ganz äußerliche Parallelen an, in denen nur der Buchstabe des Alten und Neuen Testaments sich decken. Diesen Eindruck machen wenigstens, muß man zugeben, Stellen wie 2, 15; 2, 18; 2, 23; 13, 35 und daraus erklärt sich der unserm Evangelisten und den neutestamentlichen Schriftstellern überhaupt gemachte Vorwurf der Willkür in Auswahl und Ausdeutung des Alten Testaments, des Stehenbleibens bei dem äußerlichen Buchstaben des Alten Testaments, der Benutzung nur zufälliger Wortähnlichkeiten, um zwischen alt- und neutestamentlicher Geschichte ein direktes Verhältnis von Weissagung und Erfüllung herzustellen. Haben wir nun gleichwohl bei der Auslegung der angezogenen Stellen im einzelnen gefunden, daß, wenn auch nicht immer eine bestimmte Weissagung vorliegt, doch eine tiefere innere Verwandtschaft zwischen dem angeführten alttestamentlichen Vorgange und der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte besteht, so daß wir selbst die buchstäbliche Gleichheit zwischen Typus und Antitypus nicht zufällig, sondern göttlich gefügt nennen mußten, und haben wir auch eine Reihe von Anzeichen gefunden, die darauf hinweisen, daß Matthäus selbst sich der weittragenden über die Wortähnlichkeit hinausgehenden Bedeutung seiner Citate irgendwie bewußt gewesen ist, so können wir nur sagen, daß Matthäus, wenn er auch bei einigen seiner Citate mehr von einer äußeren Ähnlichkeit, von einer buchstäblichen Gleichheit, mehr von einer Verbal- als von einer Realparallele, mehr von der Schale als dem Kerne und der inneren ideellen Gleichheit zwischen zwei Thatfachen ausgegangen zu sein scheint, doch vermöge des ihm eigenen christlichen Taktes, vermöge der Durchdringung von dem Geiste Jesu in unmittelbar richtigem Gefühle dasjenige gefunden hat, was im Alten und Neuen Testament wirklich zusammengehörte und was unter dem Gesichtspunkte von Erfüllung und Weissagung sich darstellt, wie er denn auch

nur solche Stellen aus dem Alten Testament anführt, die wirklich eine innere Analogie zu den betreffenden evangelischen Geschichten darbieten. Weil die heiligen aus der Unterweisung Jesu gekommenen neutestamentlichen Schriftsteller von dem Geiste Jesu in weit höherem Grade durchdrungen waren als wir es sind, darum hatten sie eben eine so reiche, richtige Erkenntnis von dem Zusammenhange Alten und Neuen Bundes und darum wurden sie auch vor den Spielereien und Willkürlichkeiten bewahrt, denen wir später in der Kirche bei den Anführungen des Alten Testaments in den Schriften der Kirchenväter begegnen.

In unserem Markusevangelium finden sich keine Citate, die nicht auch bei den übrigen Synoptikern vorkämen, und wir haben dieselben bereits bisher mit besprochen. Mark. 1, 2 und 3 werden von Matthäus und Lukas nur bei anderer Gelegenheit angeführt: das aus Mal. 3, 1, Matth. 11, 10 und Luk. 7, 27, das aus Jes. 40, 3, Matth. 3, 3 und Luk. 3, 4; Mark. 9, 48 wird wohl — was in den anderen Synoptikern fehlt — das Wort aus Jes. 66, 24 angezogen: ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer verlöscht nicht, aber es ist kein Citat, sondern nur eine Anlehnung an alttestamentliche Worte. Mark. 15, 28 erscheint das Citat aus Jes. 53, 12: *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* als ein altes Interpolat in Erinnerung von Luk. 22, 37 beigeschrieben, ähnlich wie Matth. 27, 35 im text. rec. ein solches in Erinnerung an Joh. 19, 24 sich eingeschlichen hat. Fünf Stellen hat Matthäus mit Markus gemeinsam, die wir bei Lukas nicht finden: Mark. 7, 6—7 vgl. mit Matth. 15, 8. 9; Mark. 7, 10 vgl. mit Matth. 15, 4; Mark. 10, 7. 8 vgl. mit Matth. 19, 5; Mark. 14, 27 vgl. mit Matth. 26, 31; Mark. 15, 34 vgl. mit Matth. 27, 46.

Dafs endlich in unserm Lukasevangelium, das ein paulinischer Heidenchrist für den Heidenchristen Theophilus und den weiteren Leserkreis geschrieben, in welchem die paulinische Lehranschauung die herrschende war, sich verhältnismäfsig wenig Citate aus dem Alten Testamente finden, wird uns nicht befremden können. Es erklärt sich aus dieser Rücksicht auf den Leserkreis vor allem die Art, wie

aus den reichen Überlieferungsstoffen, die sich auf die Stellung Jesu zum Gesetz und zu den pharisäischen Traditionen beziehen, nur soviel überhaupt aufgenommen wird, als für das Verständnis der Kämpfe Jesu mit der herrschenden Richtung im Volke schlechthin unerläßlich war. Vier Citate hat indes Lukas für sich besonders, die den übrigen Synoptikern fehlen. Das erste Citat Luk. 2, 23. 24, das in der Geschichte der Darstellung des Herrn im Tempel zu Jerusalem auf die einschlägigen Bestimmungen des Gesetzes Mosis aufmerksam macht, nämlich Ex. 13, 2 vergl. Num. 18, 15 und Lev. 12, 8, steht im Zusammenhang mit der ganzen alttestamentlichen Färbung der ersten Kapitel des Lukasevangeliums, wie sie besonders in den beiden eingefügten Psalmen, dem Magnificat der Maria Luk. 1, 46 f. und dem Benedictus des Zacharias Luk. 1, 67 ff. hervortritt und die gewiß auf Rechnung der von Lukas hier benutzten judenchristlichen Quelle über die Geburtsgeschichte Jesu und seines Vorläufers kommt. Das zweite Citat Luk. 4, 18. 19 aus Jes. 61, 1 und 2 und die Luk. 4, 25 ff. angezogenen alttestamentlichen Typen haben wir bereits oben in den Reden Jesu S. 27 f. besprochen: die ganze Erzählung ist für das Lukasevangelium charakteristisch; denn die erste Predigt Jesu in Nazareth zeigt einmal die Heilsbotschaft in ihrer Bedeutung für die innerlich und äußerlich Gebundenen und sodann besonders in der Parallele mit der außerisraelitischen Wirksamkeit des Elia und Elisa den Übergang derselben zu den Heiden. Auch das dritte Citat Luk. 22, 37, in dem der Herr die Seinen darauf hinweist, daß das Wort aus Jes. 53, 12: „Und er wurde unter die Übelthäter gerechnet“ an ihm erfüllt werden müsse, und das vierte Citat Luk. 23, 46, in dem der Gekreuzigte mit den Worten aus *ψ* 31, 6 seinen Geist aufgibt, haben wir bereits oben besprochen. Mit Matth. und zwar nur mit Matth. gemeinsam hat Lukas folgende Citate: die aus der Versuchungsgeschichte Luk. 4, 4 vgl. Matth. 4, 4; Luk. 4, 8 vgl. Matth. 4, 10; Luk. 4, 10. 11 vgl. Matth. 4, 6; Luk. 4, 12 vgl. Matth. 4, 7, dann Luk. 7, 22 vgl. Matth. 11, 5; Luk. 7, 27 vgl. Matth. 11, 10; Luk. 11, 29 ff. vgl. Matth. 13, 38 ff.;

Luk. 17, 26 ff. vgl. Matth. 24, 37 ff. Die sonstigen Citate bei Lukas finden sich in allen drei Synoptikern und hat Lukas dieselben teils in Anlehnung an die ihm vorliegenden Quellen, teils in eigener freier Um- und Weiterbildung dargeboten.

Richten wir zum Schluß unsere Blicke auf das Johannesevangelium. In der Geschichte der Tempelreinigung 2, 17 erzählt Johannes, daß die Jünger Jesu sich an das Schriftwort erinnert: „Der Eifer um dein Haus wird mich verzehren.“¹⁾ Das Citat ist ψ 69, 19, wo der alttestamentliche Sänger — und viel spricht für die Richtigkeit der Überschrift, die den Psalm David als Verfasser zuschreibt — es ausspricht, daß sein verzehrender Eifer um das Haus Gottes ihn in die Stellung gebracht, daß die Schmähungen der Feinde Gottes auf ihn fallen. Der Psalm, der neben ψ 22 am häufigsten im Neuen Testament citiert wird (Joh. 15, 25; 19, 28; Röm. 11, 9; 15, 3; Act. 1, 20), ist nicht direkt messianisch, sondern nur typisch-messianisch oder wenn man mit Delitzsch ihn so nennen will, typisch-prophetisch, „inwiefern er Aussage einer von Gott zur Thatweissagung auf Jesus den Christ gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte ist und inwiefern der Geist der Weissagung auch diese Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf den Künftigen gestaltet hat.“ Was also der alttestamentliche Fromme von sich aussagt und was dort nur bildlich zu verstehen ist, das sehen die Jünger Jesu an dem Ideale der Frömmigkeit eines rechten Israeliten in dem Eifer, den Jesus in der Tempelreinigung für das Haus des Herrn an den Tag legt, buchstäblich erfüllt. Man hat gemeint, das *καταφάγεται* sei im Sinne des Evangelisten auf den Tod Jesu zu beziehen, der durch solches Eifern herbeigeführt sei (Beng., v. Hofm.). Aber wenn die Jünger damals an dies Schriftwort sich erinnert haben,

¹⁾ *καταφάγεται* hellenistisches in Präsensbedeutung gebrauchtes Futurum vgl. Böhl a. a. O. S. 98. Der Evangelist wendet die Stelle präsentisch an, weil die Jünger sich den Herrn mitten im Streit des Lebens vorstellten, als sie dieses Schriftworts gedachten. Das *κατέφαγε* des text. rec. ist eine leicht erklärliche Korrektur nach den LXX.

konnten sie auf keine Weise an diese Folgen der Tempelreinigung denken, auch hätte dann Johannes dies Schriftwort erst nach dem Streite mit den Juden anführen müssen, wo sich wenigstens in seinen allerersten Keimen zeigte, welches der Ausgang der um die Theokratie eifernden Wirksamkeit des Herrn sein werde, während in der Tempelreinigung diese schließliche Wirkung in der That doch noch nicht vorliegt. Die Jünger können also das *καταφάγεται* nur von der physischen Erregung, von der inneren Aufreibung verstanden haben, die seine That bei dem Widerstande, den er fand, für ihn hatte, sie konnten nur an die verzehrende Gewalt des Eifers Jesu denken, an sein vollkommenes Aufgehen in dem Eifer für die Würde des Gotteshauses, das ihn in diesen Augenblicken vor ihren Augen zu einem lebendigen Opfer machte. Haben die Jünger nach dem eignen Zeugnisse des Evangelisten die Bedeutung des gleichzeitigen Ausspruches Jesu vom Abbrechen des Tempels so gar nicht verstanden, sondern haben sie erst nach seiner Auferstehung dieser Bedeutung sich erinnert 2, 22, so konnten sie die Bedeutung der Tempelreinigung auf Grund jenes alttestamentlichen Psalmwortes jetzt bereits wohl verstehen.

Die Stelle Joh. 6, 31, wo der Apostel den Juden das Wort in den Mund legt: „Unsere Väter haben das Manna gegessen in der Wüste, gleichwie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen“ — was ein einfaches Citat aus *ψ* 78, 24 ist — übergehen wir; dagegen ist Joh. 12, 37 ff. für die Hermeneutik des Apostels besonders instruktiv. Johannes blickt hier auf die Thatsache des jüdischen Unglaubens zurück, den er in seinem Evangelium bisher geschildert, und zeigt, daß diese Thatsache, so unnatürlich sie auch sein mag, doch unausbleiblich so kommen mußte, denn sie erwies sich nur als eine Erfüllung der Weissagung Jes. 53, 1: Herr, wer hat geglaubt unserer Kunde? und der Arm des Herrn, wem ist er offenbar geworden?¹⁾ Wie Deuteriojesaia dort, wo er sich anschickt,

¹⁾ Johannes folgt hier genau den LXX, die dem hebräischen Texte auch ein *κύριε* voranschicken, *ἀλλοτὴ ἡμῶν* wird ebenso wie

die Erniedrigung und das Leiden des Knechtes Jehovahs zu schildern, erklärt, eine solche Botschaft werde vom Volke nicht günstig aufgenommen werden, weil sie mit seinen fleischlichen Hoffnungen so gar nicht übereinstimme, so erklärt hier Johannes, für die Predigt des Erlösers konnte in Israel kein Ohr und für die von ihm vollzogenen Gottes- thaten kein Auge sein, weil das Israel der Gegenwart in seinem Unglauben dasselbe ist, wie das der Vorzeit. Ja noch mehr: der jüdische Unglaube war nicht blofs unaus- bleiblich als geweissagte Thatsache, sondern auch als ein göttliches Verhängnis, ein göttliches Gericht. Darum sagt Johannes weiter V. 39: „Darum konnten sie nicht glau- ben, weil wiederum (*πάλιν* an einer andern Stelle, sogar, den ersten Grund ergänzend) Jesaia spricht: Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verhärtet, damit sie nicht sehen mit den Augen und erkennen mit dem Herzen und sich bekehren und ich sie heile.“ Das angeführte Schrift- wort ist Jes. 6, 9. 10, das wir schon oben in seinem eigent- lichen Zusammenhange erklärt haben (S. 32 f.). Israel sollte nicht glauben können, weil es nicht glauben wollte. Diese Erfahrung, die seiner Zeit Jesaia machen sollte und der wir auch in Jesu eignem Munde bei den Synoptikern Matth. 13, 13—15; Mark. 4, 12 und Luk. 8, 10 in einem noch etwas anderen Zusammenhange (S. 32 f.) begegnen, legt Jo- hannes beim Rückblick auf die Thatsache des jüdischen Un- glaubens hier auch Jesu bei. Nach dem hebräischen Text soll Jesaia auf Gottes Befehl das Volk verblenden und ver- stocken, nach Johannes hat Gott dies Gericht bereits voll- zogen (dort Imperativ, hier Perfektum: *τετύφλωκεν, ἐπώρωσεν* sc. *ὁ θεός*). Dem Sinne nach stimmt der Text des Johannes durchaus mit dem des Propheten überein. Israel hat sich — das ist der Sinn bei Jesaia wie bei Johannes — durch seinen Unglauben in einen solchen Zustand gebracht, daß Gott genötigt ist es zu verblenden, das Volk wird ein Wunder um das andere sehen, ein Zeugnis um das andere

שְׁמוֹעֲתֵנוּ erklärt werden müssen: unsere Kunde, die wir (die Gottes- boten) vernommen haben. Vgl. Delitzsch z. d. St.

hören und doch sich nicht bekehren und die Heilkraft des Herrn erfahren. Dafs inmitten dieses allgemeinen Gerichtes es jedem Einzelnen noch freisteht, sich durch aufrichtige Buße zu Gott zu wenden und dem Verstockungsgerichte zu entgehen, das beweist V. 13 bei Jesaia und V. 42 bei Johannes. Mit V. 41 rechtfertigt aber noch Johannes seine soeben gemachte Anwendung von der Weissagung Jesaias auf das Verhältnis Israels zu Jesu, indem er hinzufügt: „Solches sagte Jesaia, weil er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete.“¹⁾ Dafs *αὐτοῦ* in diesen Worten nicht auf Gott, wie einige Ausleger wollen, sondern auf Christus zu beziehen ist, ist zweifellos, da *καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ* in diesem Sinne müßig wäre und der ganze Gedanke im Zusammenhange sich als zwecklos erwiese. Wie aber kann Johannes sagen, dafs Jesaia bei jenen Worten die Herrlichkeit Christi gesehen und von Christo geredet habe? Offenbar nur in dem Sinne, dafs derselbe Herr, dessen Herrlichkeit Jesaia in dem Gesichte Kap. 6 gesehen, eins ist mit demselben, der in Jesu Christo Fleisch geworden ist, oder die Herrlichkeit Christi in seiner alttestamentlichen Vorausdarstellung, in demselben Sinne, wie Paulus 1. Kor. 10, 4 Christum den geistlichen Fels nennt, der in der Wüste mitfolgte. Ist aber der, der über dem Lobe der Seraphim thronte und dessen Heiligkeit dort Jesaia Kap. 6 schaute, derselbe, welcher nachher in der Menschwerdung Christi seine Herrlichkeit offenbarte, so ist wahrscheinlich, dafs Johannes bereits das *καὶ ἰάσονται αὐτούς* — was nach dem Grundtexte ganz allgemein zu fassen ist (וְיָרֵם לְוֵהוּ וְיִשְׁלַם וְיִרְפֶּה) — auf Jesum übertragen habe, er also in diesen Worten eine direkte Weissagung des messianischen Wirkens Jesu erkannt und diese Beziehung auf Christus V. 41 mit den Worten *καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ* betont habe.

¹⁾ Die Lesart des text. rec. „da er (ὅτε statt ὅτι) seine Herrlichkeit sahe“ ist nach den neueren Textkritikern als weniger gut bezeugt zu erklären. Auch giebt die Begründung durch ὅτι einen nachdrücklicheren Zusammenhang des Gedankens. Godet z. d. St. tritt freilich für den text. rec. ein, weil der Gedanke danach weniger bestimmt dogmatische Färbung trage.

In die Leidensgeschichte Jesu hat Johannes zahlreicher alttestamentliche Worte eingeflochten als die übrigen Evangelisten. Zuerst sieht er 19, 24 in dem Thun der Kriegsknechte unter dem Kreuze das Wort aus ψ 22, 19 erfüllt: „Sie haben meine Kleider unter sich geteilt und über mein Gewand haben sie Los geworfen.“ Das gleiche Citat, das Matth. 27, 35 im text. rec. hat, ist sicher unecht. Matthäus und Johannes haben sich, so scheint es, in den geschichtlichen Stoff geteilt, wie es der Organismus ihres Evangeliums mit sich brachte. Darum erzählt Matth. ausführlich, was die Juden an Jesu in der Leidensgeschichte gethan, Johannes, was die Römer; daher erzählt Matthäus das Verhör Jesu vor Kaiphas, Johannes alle Verhandlungen vor Pontius Pilatus; daher erzählt jener den Spott der Juden nach dem 22. Psalm, dieser das Treiben der Kriegsknechte nach demselben Psalm. Psalm 22 ist wie ψ 69 zu verstehen: nicht direkt messianisch, sondern nur typisch-messianisch oder richtiger typisch-prophetisch (s. oben). David ist ein Typus Christi in seinen dem Psalme zu Grunde liegenden Erfahrungen; weil aber der Geist Gottes über der freien bildlichen Rede Davids waltete, wird der Psalm aus einem Ausdruck typischen Verhältnisses zwischen David und Jesus zu einer unbewußten Weissagung auf die in letzterem sich auswirkende höchste Darstellung der Idee. Was der Psalmist bildlich von sich sagt, daß seine Feinde mit ihm wie mit einem bereits Verstorbenen umgehen, indem sie in lieblos roher und habsüchtiger Weise schon seiner Kleider sich bemächtigen, während doch sonst die Verwandten die Kleider des Verstorbenen als ein Heiligtum bewahren, das sollte an Christo buchstäblich sich erfüllen. Das Citat ist von Johannes genau nach den LXX geformt. Das anscheinend Gleiche, was der hebräische Text in parall. membr. ausdrückt, ist an Christo wörtlich zur Wahrheit geworden: Das Teilen der בגדים dadurch, daß die Kriegsknechte seine ἰμάτια in vier Teile unter sich teilten, das Loswerfen über den לבוש oder ἱματισμός dadurch, daß sie den χιτὼν ἄσραφος nicht teilten, sondern verlost. Und zwar widerfuhr dies dem Menschensohne von seiten der

rohesten habsüchtigsten Menschen, die darin als Werkzeuge in Gottes Hand sich erwiesen. Johannes hebt das Lieblose und doch Gottgefügte dieser Handlungsweise hervor, wenn er hinzufügt: οἱ μὲν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν. Und wunderbar: der römische Statthalter hatte Jesum als König der Juden ausgerufen, die römischen Kriegsknechte müssen ihn mit ihrem rohen Thun, ohne es zu wollen, als den andern David bezeichnen.

Ein weiteres ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή lesen wir Joh. 19, 28. Die meisten Ausleger (auch Godet) verbinden diese Worte mit dem nachfolgenden λέγει διψῶ, indem sie auf ψ 69, 22 und ψ 22, 16 verweisen. Dort heisst es: ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος, hier: ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῷ λάρυγγί μου. Das einfache Wort διψῶ kommt aber weder dort noch hier vor und schon Steinmeyer (Leidensgesch. S. 208 f.) hat die Verbindung des fünften Kreuzeswortes mit einer alttestamentlichen Weissagung als unmöglich von Johannes beabsichtigt dargethan. Jene Worte müssen vielmehr mit dem Vorausgehenden verbunden (auch Luthardt) und übersetzt werden: „Danach, da Jesus wufste, daß nunmehr alles vollendet war, daß die Schrift erfüllet würde“ d. i. da Jesus sich bewußt war, den Kelch bis auf die Hefe getrunken und selbst den bittersten Tropfen, das Gefühl der Gottverlassenheit gekostet zu haben, wie das alles in der Schrift zuvorgeweissagt war,¹⁾ spricht er: „Mich dürstet“ — nun darf er sich die Erquickung gönnen, die er im Anfang seiner Kreuzigung nicht hatte nehmen wollen und nehmen dürfen, um in voller Klarheit des Geistes zu sterben. Und als ein Trank der Erquickung und des Mitleids, nicht der Verhöhnung und der Qual wie ψ 69, 22 ist es offenbar gemeint, wenn einer der Kriegsknechte hingeht, einen Schwamm mit dem dazu bereiten Gefäfs mit Essig füllt und auf einem

¹⁾ Die Lesart πληρωθῇ erweist sich nur als eine Korrektur des gut bezeugten τελειωθῇ. πάντα τετέλεσται und τελειωθῇ steht offenbar in innerer Beziehung zu einander: τετέλεσται bezieht sich auf das Vollmafs des Leidens selbst, das Christus erduldet, τελειωθῇ auf alle die Schriftaussagen, die von dem Leiden Christi handeln.

Ysopstengel an seinen Mund bringt. Es ist dabei gleichgültig, ob unter dem ὄξος der saure Soldatenwein, der aus Weinessig bestehende gewöhnliche Soldatentrunk zu verstehen ist, den auch die Wachmannschaft zu ihrer Erquickung bereit hatte, oder, wie Godet will, ein bloßer für die Übelthäter in dieser Qual bereit gehaltener Essig. Und als Jesus diese Erquickung genommen hatte, die letzte, die er noch von Menschenhänden empfängt, eine Erquickung, die uns freilich zugleich auch an die Tiefe der Todesqual erinnert, die diese Erquickung nötig machte, spricht er das sechste Kreuzeswort: es ist vollbracht und neigte dann das Haupt und verschied mit dem siebenten Kreuzesworte im Munde. Vergleichen wir freilich die synoptische Darstellung, so stellt sich die Sache noch etwas anders dar. Bereits aus dem Gebetsworte des vierten Kreuzeswortes, das den tiefsten Grund seiner Todesqual uns offenbart, hat man das Verlangen der lechzenden Lippen des Erlösers nach einer letzten Erquickung herausgehört Matth. 27, 46 ff.; Mark. 15, 34 ff. und darauf hin geht eine mitleidige Seele hin, seinen Durst zu löschen. Das fünfte Kreuzeswort, das Johannes berichtet, mag wohl unmittelbar darauf dem Munde des Herrn sich entwunden haben. Aber jenes vierte Kreuzeswort hat freilich auch den Spott der Umstehenden hervorgerufen, der in dem: er ruft den Elias sich kundgiebt. Nach der Darstellung des ersten Evangelisten haben die anderen es dem römischen Soldaten spöttisch gewehrt, nach dem Erquickungstranke zu gehen, damit man abwarten könne, ob nicht der angerufene Elias ihm zu Hilfe komme Matth. 27, 49. Nach Mark. 15, 36 ist es der Mitleidige selbst, der, um sich in seinem Thun nicht hindern zu lassen, den Hohn der Umstehenden aufnimmt, indem er sein Thun damit erklärt, daß er das Leben des Versmachtenden nur noch so lange erhalten wolle, bis sich gezeigt habe, ob Elias komme, um ihn zu retten. Lukas endlich 23, 36 erzählt die Darreichung des Essigtrunkes nur als eine neue Verspottung seitens der Kriegsknechte. Es ist also in Wirklichkeit so gewesen, daß der begehrte und ihm dargereichte Erquickungstrank durch den Spott der Umstehen-

den ihm zur Galle gemacht worden ist und insofern werden wir allerdings, trotzdem daß Johannes diesen Umstand nicht als eine Erfüllung des betreffenden alttestamentlichen Wortes berichtet, an ψ 69, 22 erinnert: und sie gaben mir als Speise Galle und für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig. Der letzte Labetrunk, den der Erlöser aus den Händen der Menschen erhielt, war eben nur Essig.¹⁾

Als Jesus verschieden war, sollten die Leichname der Hingerichteten, die als Fluchopfer ans Holz vor Gottes Angesicht gehängt worden waren, vor Sonnenuntergang abgenommen und beerdigt werden, wie es Deut. 21, 22 f. vorschrieb, um den Sabbath nicht zu entheiligen und das Land zu verunreinigen. An den beiden Missethättern wird darum von den römischen Kriegsknechten das *crurifragium* vollzogen, da aber Jesus bereits verschieden ist, sparen sich die Soldaten die Mühe und begnügen sich durch einen Lanzenstich den letzten etwa noch in ihm glimmenden Lebensfunken auszulöschen. Für die negative wie für die positive Seite dieses ihres Thuns bringt Joh. 19, 36—37 ein Schriftwort bei: in dem Unterlassen des Beinezerschlagens sieht er eine Erfüllung von Ex. 12, 46, der Lanzenstich wird ins Licht von Sach. 12, 10 gestellt. Was das erste Citat betrifft, so hat man es allerdings auch auf ψ 34, 21 beziehen wollen (Grot. Hitz., Del.). Hier heißt es: viele Leiden hat ein Gerechter, und aus ihnen allen rettet ihn Jehovah, behütend alle seine Gebeine; nicht ein einziges von ihnen wird zerbrochen. Der Psalmist redet von den dem Gerechten von Menschen zugefügten Kränkungen und Bedrängnissen, Nachstellungen und Verfolgungen, aus denen allen Jehovah ihn rettet, dessen specielle Fürsorge und Aufsicht mit einem ähnlichen Bilde wie Matth. 10, 30 veranschaulicht wird. Aber mag immerhin der christliche Leser bei diesen Worten an die buchstäbliche Erfüllung in

¹⁾ Aus dem Gegebenen ergibt sich von selbst, warum wir der etwas künstlichen Erklärung dieser Stelle bei Haupt, a. a. O. S. 16 und S. 326 f. nicht beitreten können. Auch B. Weifs, Leben Jesu I, S. 585 stellt die Sache nicht richtig genug dar.

der Behütung des Gekreuzigten erinnert werden und mag immerhin der von Delitzsch angeführte Kanon an sich richtig sein, daß alle dem alttestamentlichen Gerechten gegebenen Verheißungen sich in Christo als dem Gerechtesten im absoluten, in dem Heiligen Gottes im einzigartigsten Sinne κατ' ἐξοχήν erfüllen, es ist doch kaum wahrscheinlich, daß Joh. 19, 36 auch an diese Stelle gedacht habe. Der ganze Zusammenhang bei Johannes weist darauf hin, daß er Christum weniger als den von seinen Feinden verfolgten Gerechten, als vielmehr als das ans Kreuz gehängte Fluchopfer, ja als das Passahlamm, das am Passahfeste sterben mußte, darstellt, wie ja auch die paulinische Anschauung von ihm als dem Gegenbilde des Passahlammes 1. Kor. 5, 7 dies nahelegt. Es wird darum nur an Ex. 12, 46 oder Num. 9, 12 gedacht werden können. Denn das verlangte die gesetzliche Vorschrift von dem Passahlamme: ὅστούν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ.¹⁾ In der Exodusstelle heißt es, das Passah sollte in einem Hause gegessen werden, man sollte nichts von seinem Fleisch hinaus vor das Haus tragen und dazu kein Bein an ihm zerbrechen. In der Numeristelle heißt es, man solle nichts davon übrig lassen bis auf den andern Tag und dazu kein Bein an ihm zerbrechen. Beide Male steht also die Vorschrift, das Lamm unverletzt zu erhalten, im Zusammenhang mit einer anderen, die den Zweck hat, diesem gottesdienstlichen Essen seine eigentliche Bedeutung zu bewahren. Das von Gott anbefohlene Mahl sollte sich, wie damals in Ägypten, so bei jeder Wiederholung in Kanaan von allem gewöhnlichen Essen dadurch unterscheiden, daß niemand das für dasselbe bestimmte Passahlamm willkürlich verwenden, nach eigenen Gedanken zurichten oder in eine beliebige Gestalt bringen durfte. Denn ein ganzes Lamm gehörte für das eine Haus, die Familie sollte als Ganzes es darbringen, und Ein ganzes Lamm gehörte zu der Einen heiligen Mahlzeit, darum sollte es in seiner ihm von Gott gegebenen Gestalt,

¹⁾ Johannes giebt das an den Grundtext sich anschließende συντριβήσεται und συντριβουσιν der LXX durchs Pass. συντριβήσεται wieder.

ganz und unzerstückt vorgesetzt und aufgegessen werden. In gleicher Weise aber sollte das höhere Gegenbild jenes Passahlammes vor aller willkürlichen Behandlung durch Menschen, vor Entweiheung behütet werden. Eine solche wäre aber das *crurifragium* gewesen, welches nur den Zweck hatte, den Tod der Gekreuzigten zum Behufe ihrer Abnahme vom Kreuz herbeizuführen und das nur den Juden zu Gefallen angeordnet wurde, welche fürchteten, die Gekreuzigten möchten erst nach Beginn des Sabbaths sterben und so dem Gesetze zuwider über Nacht tot am Kreuze hängen bleiben. Hinwiederum mußte der Tod Jesu gerade auf die *παρασκευή* fallen; denn wie dort das Lamm geschlachtet werden mußte, damit Israel vor dem Würgengel bewahrt bleibe, so mußte hier Christus ans Fluchholz geheftet werden, damit die Menschheit vor dem ewigen Tode bewahrt bleibe, und sein Tod vollzieht sich nicht nach Menschenwillkür, sondern als freies Abscheiden nach göttlicher Fügung.

Die Erfüllung der Schrift zeigt sich aber nicht bloß in dem, was man an Jesu in diesem Augenblicke unterläßt, sondern auch in dem, was man an ihm thut. Darum sagt Joh. 19, 37 weiter im Hinblick auf Sach. 12, 10: *καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει ὅψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.*¹⁾ Deuteriosacharja schildert im 12. Kapitel, wie die Völker Jerusalem angreifen werden, sich selbst zum Verderben, und auch Juda macht gemeinschaftliche Sache mit den gegen Jerusalem zu Felde liegenden Feinden (vgl. auch 14, 14). Aber Gott öffnet seine Augen über Juda, die Fürsten Judas besinnen sich auf die göttliche Erwählung der Hauptstadt und Gott macht sie zu Feuerflammen, die alle Völker ringsum vernichten, so daß Jerusalem unversehrt an seinem

¹⁾ Falsch übersetzen Luther nach der Vulg. (*videbunt in quem transfixerunt*): sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben und Weizsäcker: sie werden sehen, wen sie gestochen haben. Richtig schon de Wette: sie werden hinblicken auf den, den sie gestochen haben. *εἰς ὃν* kann nur Attraktion sein für *εἰς ἐκείνον ὃν* und man sagt nicht *ἐκκεντεῖν εἰς τινα*, sondern *τινὰ* ohne *εἰς*: Jemanden durchstechen. Auch folgt Johannes richtig dem hebr. Texte.

Platze bleibt. Und Jerusalem selbst geht aus dieser Gefahr des Unterganges fester und herrlicher als je hervor: „An jenem Tage wird Jahve beschirmen die Bewohner Jerusalems und es wird der Strauchelnde unter ihnen an jenem Tage sein wie David und das Haus Davids wie Gott, wie der Engel Jahves vor ihnen her“ (12, 8). „Und ich werde ausgießen — läßt der Prophet Gott 12, 10 f. sagen — über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Flehens um Gnade. Und sie werden aufblicken zu mir, den sie durchstochen haben (וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר דָּקְרוּ) und werden klagen um ihn gleich der Klage um den Einzigen, und bitterlich weinen um ihn wie man bitterlich weint um den Erstgeborenen. An jenem Tage wird groß werden die Klage in Jerusalem gleich der Klage in Haddad-Rinnom im Thale Megiddo“ (d. i. gleich der Klage um Josia, den vielgeliebten König, der 2. Chron. 35, 23 ff. in der Ebene Megiddo fiel). Und wehklagen wird das ganze Land, der Geist von oben wird das ganze Volk Jerusalem in den Schmerz der Buße treiben, aber im Gefühle seiner Sündenschuld wird es doch nicht zu verzweifeln brauchen; denn 13, 1 „an jenem Tage wird ein Quellborn geöffnet sein dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems für Sünde und Unreinigkeit“ (d. i. der Sünde und Unreinigkeit abwäscht). Die masoretische Lesart יִלֵּךְ wird nicht bloß durch die LXX (καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με), sondern auch durch Aquila, Theodotion, Peschito und Vulg. geschützt und so haben auch Ep. Barn. K. 7 und Justin gelesen (vergl. Böhl a. a. O. S. 110). Die von vielen empfohlene Lesart יִלֵּךְ (Ewald, H. Schultz) empfiehlt sich wohl wegen des parallelen יִלֵּךְ, aber erscheint doch als eine die Schwierigkeit umgehende Korrektur; wie sollte die Lesart יִלֵּךְ sich irgend haben halten können, wenn sie nicht die ursprüngliche war? Auch die sonstigen Erklärungen der schwierigen Stelle ergeben sich nur als Aus-hülfen.¹⁾ Es wird nur erklärt werden können: die Be-

¹⁾ Bleek liest statt יִלֵּךְ יִלֵּךְ, worauf aber אֲשֶׁר unmittelbar oder ein Nomen folgen müßte. Hofm. (Weissagung und Erfüllung II, 153)

wohner Jerusalems werden reuig aufblicken zu mir d. i. Jahve, den sie in der Person meines treuen Knechtes durchbohrt haben, so daß über seinen Tod eine große Totenklage gehalten wird wie über den frommen König Josia. Von einem Gottesmord, von einem Mordanfall auf Jahve, so einzig dieser Gedanke hier im Alten Testamente ist, wird also doch mit Hitzig an dieser Stelle geredet werden müssen. Wer aber ist dieser Durchbohrte, in welchem sich Jahve selbst als durchbohrt, als getroffen ansieht? Er scheint als Opfer nicht sowohl der Heiden als der Großen in Jerusalem gefallen zu sein.¹⁾ Denn die ganze Art, wie von dem Davidshause und den Bewohnern Jerusalems, ihrer Buße und Sühne geredet wird, führt am ersten auf solch schwere Blutschuld in Juda selbst. Er soll dann als Märtyrer beweint werden, so daß das gegen ihn verübte Verbrechen in Reue und Buße, worauf dann eine Sühnung folgen soll, wieder gut gemacht wird. Wird nun unter diesem Märtyrer ein geschichtlicher Gottesknecht (H. Schultz), etwa der Prophet selbst gemeint sein, wie Hitz. will, der auf 11, 10 f. verweist; denn wie dort die Ablohnung des Propheten eine solche Jahves selbst sei, so werde hier Prophetenmord Mordanfall auf Jahve selbst genannt? Anstatt in dem großen Durchbohrten irgend einen Unbekannten zu suchen, liegt es doch viel näher an eben jenen Knecht Gottes zu denken, der Jes. 53, 5 um unserer Misse-

erklärt: sie werden nach mir ausschauen d. i. von mir erbitten den, welchen sie durchbohrt haben. Küper übersetzt: sie werden schauen auf mich in Bezug auf den, welchen sie durchbohrt haben. Auch ist יְהוָה erklärt worden: meine Helden werden sehen den sie durchbohrt haben.

¹⁾ Kaum richtig fassen Hofm. und Haupt als Subjekt zu: דַּקְרָה־הַיָּדָאֵלֶּיךָ die Heiden mit Hinweis darauf, daß Josias gleichfalls von Heiden erschlagen wurde. Die Buße Israels wird doch viel erklärlicher, wenn eigne Schuld Israels vorliegt und auch die Totenklage über den Durchbohrten wird ergreifender bei Israels eigner Schuld. Daß übrigens דַּקְרָה nicht bildlich wie von den LXX, die ἀνθ' ὧν κατασχέσαντο (daß sie mich verspottet haben) übersetzen, sondern nur wörtlich von körperlicher Verletzung nach dem Sprachgebrauch erklärt werden kann, wird allgemein anerkannt.

that willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen geschildert wird, an den messianischen König, von dem auch sonst Deuterosacharja redet, zumal die Klage um ihn mit der Klage um den frommen König Josia verglichen wird und zum mindesten doch 13, 1 ganz messianisch klingt. Mit Recht scheint mir Delitzsch (messianische Weissagungen S. 154) zu sagen: „Die große nationale Buße ob der Hinmordung dessen, mit welchem Jahve so persönlich verbunden war, daß er sich mit ihm identifiziert, hat doch ihresgleichen ausschließlich nur in der wehmütvollen reumütigen Beichte, mit welcher das seiner Verblendung sich schämende Israel der Endzeit in Jes. 53 seine Nationalschuld bekennt.“ Wir werden demnach sagen müssen, daß es sich bei dem Citat Joh. 19, 37 nicht bloß um Typus und Antitypus, sondern vielmehr um Weissagung und Erfüllung handelt. In der Erfüllung verhält sich's freilich so, daß Israel den von ihm verworfenen Messias, dessen Tod man begehrte, in die Gewalt der heidnischen Obrigkeit überantwortet hat; aber als der römische Kriegsknecht jenen Lanzenstich, der seinen Tod sichern sollte, ihm beibrachte, da erfüllte sich wunderbar buchstäblich was Deuterosacharja von dem großen Durchbohrten aussagt. Johannes folgt darum auch nicht den LXX, die das $\pi\acute{\alpha}\nu$ des Grundtextes bildlich wiedergeben, sondern dem hebräischen Wortlaut, indem er zugleich das אֵלַי beiseite läßt und nur unmittelbar Christus in der betreffenden Stelle findet. Sieht er aber darin eine Gottesfügung, daß das $\epsilon\kappa\kappa\epsilon\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ sich also buchstäblich erfüllt hat, so hat auch das $\acute{\omicron}\psi\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma$ für ihn eine tiefe Bedeutung. Aus der durchbohrten Seite des Herrn floß Blut und Wasser, und Johannes legt diesem Umstande eine besondere Bedeutung bei, wenn er hinzufügt: „Und der das gesehen hat, hat es bezeugt und ein wirkliches ist sein Zeugnis und jener weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet“ (V. 35). Er sieht darin offenbar etwas Wunderbares, wodurch sein Glaube gekräftigt worden ist und wodurch auch der Glaube seiner Leser gefestigt werden soll. Auch durch das, was nach seinem Tode an ihm geschehen ist, ist er als Gottessohn bewährt worden; denn

die versöhnenden und reinigenden Kräfte sieht er aus dem getöteten Leibe Christi hervorgehen.¹⁾ Der also mit der Lanze durchstoßen worden ist, das ist derselbe, der als der Christ offenbar geworden ist, der freventlich Durchbohrte ist ein Gegenstand gläubigen Hinblickens und anbetender Verehrung für alle Welt geworden. Und wird sich nicht jenes Wort erst dann ganz erfüllen, wenn auch Israel reuig und gläubig zu seinem Messias, den es in der Heiden Hände überantwortet hat, zurückkehrt (vgl. Apok. 1, 7)? So, sehen wir, gilt jenes Wort aus Deuterosacharja in seinem ganzen Umfange von dem, was an dem gekreuzigten Christus geschehen ist.

Einen interessanten Beitrag zur johanneischen Hermeneutik bietet endlich noch die Stelle Joh. 9, 7, wo der Evangelist Jesum zu dem Blindgeborenen sagen läßt: „Gehe hin, wasche dich in dem Teich Siloah — welches ist verdolmetscht: Gesandter.“ Das Verfahren Jesu ist augenscheinlich symbolisch. Matth. 20, 30 ff. (Mark. 10, 46 ff.; Luk. 18, 35 ff.) heilt Jesus einen Blinden ohne äußerliche Mittel. Dagegen Mark. 8, 23 wendet er seinen Speichel bei der Heilung eines Blinden an und Mark. 7, 33 Speichel und Berührung bei der Heilung eines Taubstummen. Da er dieses Mittel nur in einzelnen Fällen gebraucht, so ergibt sich daraus, daß dasselbe nicht der Conductor der Heilkraft Jesu war, sondern ein Bild, um den Leidenden

¹⁾ Das Ausströmen von Blut und Wasser aus der geöffneten Seite Christi ist bald als ein Beweis für die Wirklichkeit des Todes Jesu (Lücke und Neander), bald als ein Beweis der Realität des Leibes Jesu gegen den Doketismus (Olshausen), bald wieder als ein außerordentliches Wunder, das den Leichnam Jesu der Verwesung enthoben oder im Übergange zu seiner Verklärung zeige (Godet), angesehen worden. Gewiß will der Evangelist etwas Wunderbares berichten, da aus Toten der Regel nach kein Blut fließt. Die alte Kirche sah in Blut und Wasser die Symbole der beiden Sakramente. Aber erstens spricht die Wortfolge hierfür nicht, zum andern ist Blut nicht der gewöhnliche Ausdruck für das heilige Abendmahl. Luther sagt: „Unsere Erlösung ist in dem Wunderwerk verborgen“ und am einfachsten ist's, eine Hinweisung auf die von der Schuldbefleckung reinigende Kraft des versöhnenden Blutes Christi hierin zu finden. Vgl. B. Weifs, Leben Jesu II, 591. Haupt a. a. O. S. 329. Luthardt z. d. St.

je nach Verhältnis ihrer geistigen Bedürfnisse recht fühlbar zu machen, von wem ihre Heilung ausgehe. Die Kranken sollten daraus erkennen, daß die göttliche Kraft nur durch Vermittlung der machtvollen, glaubenerweckenden Persönlichkeit Jesu ihnen nahetrete. Hier nun spützt nicht bloß Jesus in die Augen des Blinden, sondern er spützt auf die Erde und bereitet von seinem Speichel einen Kot, den er auf die Augen des Blindgeborenen legt, so daß er zu der natürlichen Blindheit noch eine künstliche hinzuthut, und dann schickt er ihn zur Siloahquelle, um sich zu waschen. Wenn er den Kot auf seine Augen streicht, so mußte das bei dem Blinden den Eindruck hervorrufen, daß es wie eine Decke auf seinen Augen liege, er sollte also recht fühlbar an seine Blindheit erinnert werden, was hier um so angemessener erscheint, da er blind von Geburt an war und daher nicht die lebhaft empfundene Empfindung von dem, was ihm fehlte, haben konnte als einer, der erst blind geworden war. Und wenn ihn dann Jesus zur benachbarten Quelle schickt, so kann das für den Blinden nur die Bedeutung gehabt haben, daß er von seinem Leiden nur so durch ihn befreit werden könne, wie das Wasser ihn von dem Kote befreite.¹⁾ Ob der Blindgeborene durch das Siloahwasser selbst auf die

¹⁾ Will er den Gehorsam des Blinden dabei auf die Probe stellen oder seinem Glauben zugleich auch eine Stütze bieten? Kaum glaublich ist die Erklärung von B. Weiss, *Leben Jesu* I, 475 ff. und II, 407 ff., der zwar die gangbare Vorstellung, wonach Jesus sich des natürlichen Mittels des Speichels, dessen Heilkraft man im Altertum kannte und der von den Rabbinen der damaligen Zeit bei Augenkrankheiten angewandt wurde, als Trägers oder Leiters seiner Wunderkraft bedient habe, als eine irrige abweist, aber doch festhält, daß der durch seine augenblickliche Wunderwirkung eingeleitete natürliche Heilprozeß irgendwie durch dieses äußere Mittel auf natürlichem Wege unterstützt werden sollte. Wohl könne nur durch ein absolutes Gotteswunder einem Blindgeborenen das Augenlicht wiedergegeben werden, aber indem Jesus eine aus Speichel und Erde bereitete Salbe dem Blinden auf die Augen gestrichen, habe er die Wunderwirkung durch ein natürliches Mittel unterstützt und der Heilprozeß habe eine gewisse Zeit zu seiner Vollendung gebraucht, so daß die volle Heilung erst eingetreten sei, nachdem der Blinde bis zum Teiche Siloah gegangen war und sich dort gewaschen habe.

tiefere Bedeutung desselben sofort hat aufmerksam werden können? Jedenfalls sind die Worte *ὁ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος* nicht Worte Jesu, sondern Zusatz des Evangelisten. Gewiß will aber der Evangelist die tiefere Bedeutung der Handlungsweise Jesu mit diesem Zusatz erschließen. Daß die Übersetzung von *Σιλωάμ* durch *ἀπεσταλμένος* (חִזְקִי = חִלְזִי emissus) philologisch richtig ist, ist unbestreitbar. Kann aber die Bedeutung nur sein: ein vom Tempelberge hergesandtes Wasser, weil Siloah, ein Quellenbecken und Teich im Süden des Tempelberges gelegen, wo das Tyropöon in das Josaphat- oder Kidronthal mündet, von der Marienquelle im Thale Josaphat her gespeist wird, deren Wasser ein unterirdischer Kanal durch die Felsenwand des Ophel leitete?¹⁾ Diese rein geographisch-philologische Erörterung des Evangelisten würde doch ziemlich zwecklos sein. Eher liefse sich die Erklärung: hergesendet vom Tempelberg, auf dem Jehovah seinen Sitz hatte, rechtfertigen, so daß der Zusatz das Siloahwasser als ein durch Gott geheiligttes Wasser bezeichnete. Wir werden aber noch einen Schritt weiter gehen dürfen. Jes. 8, 6 f. wird die bescheidene Quelle, welche still am Tempelberge hervorsprudelte, „das Wasser zu Siloah, das still fließet,“ den starken zerstörenden Wassern des Stromes zu Babel entgegengesetzt und ist gegenüber dem Sinnbilde der rohen Gewalt der Feinde der Theokratie ein Bild des davidischen Königtums, das unter dem Schutze und unter den Segnungen Jehovahs steht. Hat nun Jesus bisher am Laubhüttenfeste in Jerusalem die göttlichen Thaten und Vorbilder, an die das Fest erinnerte, auf seine Person angewandt, so thut er es auch jetzt. Gesagt hat er Joh. 7, 37: ich bin der wahre geistliche Fels, das lebendige Wasser, 8, 12: ich bin die wahre Lichtwolke, das Licht der Welt, jetzt erklärt er durch die That: ich bin auch, was Siloah bildlich ist. Denn die allvermögende

¹⁾ Über die Siloahquelle und den Siloahtich vergleiche Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altert. II, 1477 f. Sollte die Übersetzung emissio statt emissus von חִלְזִי sprachlich richtiger sein (Wasserguß, Wasserleitung), so ändert das sachlich nichts.

Kraft Jehovahs, welche geräuschlos wirkt und stille heilt, welche in diesem stille quellenden Wasser am Fufse des Tempelberges versinnbildlicht wird, diese Kraft bin ich, ich bin die Realität aller göttlichen Segnungen, deren Typus das Wasser Siloah ist. So ist auch das Wasser, in dem der Blindgeborne sich waschen muß, ein Abbild davon, daß Jesus als das Wasser des Lebens alle geistigen Gebrechen heilt. Ja nach der Deutung des Evangelisten trägt die Quelle Siloah geradezu in ihrem Namen den Hinweis auf den wahrhaftigen ἀπεσταλμένος, der die Quelle alles Heils ist. So hatte also das Wort Jesu: gehe hin, wasche dich in dem Teiche Siloah nach Johannes für den Blinden geradezu die Bedeutung: „Gehe hin zu Jesu dem Gesandten, den Jehovah seinem Volke verheißsen hat, er allein kann die Blindheit von deinen Augen nehmen.“ Für den Blindgeborenen wird diese Bedeutung in ihrer Tiefe damals noch nicht klar gewesen sein, Johannes aber bemerkt mit seinem Zusatze, daß das die eigentliche Symbolik des Verfahrens Jesu gewesen sei.¹⁾

Wir haben gesehen, wie die Anwendung des Alten Testaments auch bei Johannes dieselbe wie bei den andern Evangelisten ist. Das ganze Evangelium zeigt, wie wichtig dem Apostel auch für seine gläubigen Leser das alttestamentliche Schriftzeugnis ist, ja mit einer Geflissentlichkeit wie nur eines der synoptischen weist auch das johanneische Evangelium nach, daß Christus der im Alten Testament verheißene und vom Volke erwartete Bringer der Heilsvollendung ist. Und der Inhalt einer Weissagung wird auch bei Johannes nicht nach dem bestimmt, was der alttestamentliche Verfasser nach seinen geschichtlichen Ver-

¹⁾ So wesentlich auch Luthardt, Godet z. d. St., Haupt a. a. O. S. 335 f. Wenn B. Weifs, Leben Jesu II, 458 die Deutung des Evangelisten etwas gesucht nennt, so dürfte doch zu bedenken sein, daß sich dieselbe von Stellen wie Matth. 2, 15. 23; 8, 17; 13, 35 kaum unterscheidet. Auch Holtzmann z. d. St. findet hier übrigens ein bezeichnendes Beispiel symbolisierender Namensausdeutung und eine gewisse Legitimation für die auf der Suche nach anderweitigem Beziehungsreichtum typisierender und allegorisierender Art begriffenen Exegese.

hältnissen hat sagen wollen, sondern nach dem, was er nach Ausweis der neutestamentlichen Geschichte gesagt hat. Nicht aus sich selbst, sondern aus der Erfüllung wird die Prophetie erklärt. Damit hängt zusammen, daß auch bei Johannes wie bei Matthäus sich die Erfüllung oft nur an dem Buchstaben der Weissagung bemißt und wir müssen auch hier wieder einräumen, daß der Apostel denselben Weg betreten hat, auf dem die Späteren zur Willkür ihrer Allegorie gekommen sind, nur daß er vom Geiste Jesu im tiefsten Sinne durchdrungen in unmittelbar richtigem Gefühl sich stets innerhalb der Grenzen des objektiv Richtigen oder der wirklichen Schriftwahrheit gehalten hat. Citiert werden übrigens von ihm ebenso wie von Matthäus am meisten Psalmen und Jesaia, nebenbei haben wir nur zwei Sacharjacitate (12, 15. 19, 37), wie Matthäus auch Sacharja, Jeremia, Micha und Hosea benutzt. Die Citate folgen dem LXX-Texte und sind zum Teil sehr frei behandelt, die Sacharjacitate und die Deutung in Joh. 9, 7 folgen dem hebräischen Texte.

III. Der Gebrauch des Alten Testamentes in der Apostelgeschichte.

In der Apostelgeschichte, die als eine Fortsetzung der evangelischen Geschichte, wie sie Lukas behandelt hat, als der *δεύτερος λόγος* neben dem *πρῶτος λόγος* des Evangeliums sich zu erkennen giebt, tritt der Gebrauch des Neuen Testamentes vor allem in den uns überlieferten Reden entgegen. Wir haben hier neun grössere Reden des Petrus (1, 16—22; 2, 14—40; 3, 12—26; 4, 8—12. 19. 20; 5, 29 bis 32; 8, 20—23; 10, 34—43; 11, 5—17; 15, 7—11), eine Verteidigungsrede des Stephanus 7, 2—53, zwei Reden des Jakobus 15, 13—21 und 21, 20—25 und acht Reden des Paulus 13, 16—41; 17, 22—31; 20, 18—35; 22, 1—21; 23, 1—6; 24, 10—21; 26, 2—23; 28, 17—28 neben den

13, 46. 47 und 14, 15—17 von ihm zusammen mit Barnabas gesagten Worten. Dafs diese Reden nicht freie Kompositionen des Verfassers der Apostelgeschichte sind, vielmehr aus vorliegenden schriftlichen Quellen geflossen sind, die freilich Lukas nicht wörtlich aufgenommen, sondern frei bearbeitet hat, ist schon aus der Analogie des Evangeliums zu schliessen. Sind dieselben aber im wesentlichen glaubwürdig wiedergegeben, wenn gleich in Abzug gebracht werden mag, was in Ausdruck oder Lehreigentümlichkeit sich als spezifisch lukanisch verrät, so sind sie uns ein Beleg dafür, nicht wie zunächst der Verfasser der Apostelgeschichte, sondern wie Petrus, Paulus u. s. w. das Alte Testament verstanden und angewendet haben. Wir werden freilich sehen, dafs dieser ihr Gebrauch davon kein anderer ist als wie er bereits im Munde der Evangelisten uns entgegengetreten ist.

Achten wir vorerst auf die petrinischen Reden der Apostelgeschichte. In der Rede, in welcher Petrus die Ersatzwahl eines zwölften Apostels anregt, 1, 16—22, wird die Thatsache, dafs ein Apostel des Herrn so tief sinken konnte, dafs er denen, die Jesum gefangen nehmen wollten, den Weg gezeigt hat und dafs derselbe eines so schauerlichen Todes gestorben ist, ins Licht des Alten Testamentes gestellt (V. 16). Denn nicht von ungefähr sei das geschehen, es habe so kommen müssen auf Grund der Schrift, da der heilige Geist bereits durch Davids Mund von Judas Ischariot und der Verödung seines Eigentums und der Besetzung seiner Stelle durch einen andern geweissagt habe. Die beiden V. 20 angezogenen Stellen sind Ps. 69, 26 und Ps. 109, 8. In beiden Psalmen klagt David, das alttestamentliche Vorbild des Erlösers, über bittere Erfahrungen, die er machen mußte, und spricht er schreckliche Verwünschungen über seine Feinde aus, die den Gesalbten Gottes unbarmherzig behandelten: „ihre Behausung müsse verwüstet werden und in ihren Zelten müsse niemand wohnen“ (Ps. 69) und, indem er aus der Schar der Feinde einen besonders heraushebt, auf den er das vergeltende Gericht Gottes herabrufft — Doeg oder Ahitophel oder Si-

mei, ohne daß aus dem Texte die betreffende Einzelperson sich feststellen läßt — „es seien seiner Tage weniger, sein Amt nehme ein anderer“ (Ps. 109). Wie Jesus das Gegenbild des vielangefeindeten alttestamentlichen Königs ist, so ist Judas Ischariot das Gegenbild jener ehemaligen Feinde Gottes und vor allem jenes einen, über den er Fluch und Verwünschungen ausspricht. Bei freier Anführung der Worte aus dem 69. Psalm wandelt darum Petrus die Mehrzahl (*ἡ ἑπαυλις αὐτῶν*) in die Einzahl (*ἡ ἑπαυλις αὐτοῦ*) um, ohne damit selbstverständlich behaupten zu wollen, daß David an Judas Ischariot und sein Apostelamt gedacht habe, wie er denn auch nicht sagt, daß David von Judas gesprochen, sondern daß der heilige Geist durch Davids Mund von Judas geweissagt habe. Beide Psalmen gehören eben zu jenen typisch-prophetischen Psalmen, wie sie von Calvin, Delitzsch, Moll u. a. genannt worden sind, in denen David vom Geiste Gottes beseelt Gedanken und Worte äußert, wie sie in den Schicksalen des Erlösers ihre vollkommenste Erfüllung gefunden haben.

In seiner Pfingstpredigt 2, 14—40 giebt Petrus zunächst eine apologetische Erklärung der Wundererscheinungen des ersten christlichen Pfingstfestes, indem er darthut, daß das Geschehene nichts anderes als die Erfüllung der göttlichen Verheißung bei dem Propheten Joel 3, 1 ff. sei. Dort verkündet Gott nach schweren Strafgerichten über sein Volk eine Zeit der Gnade und des Segens in allgemeiner und reichlicher Ausgießung seines Geistes, aber auch eine Reihe von Gerichten über seine Feinde, die dem letzten Gerichte vorangehen würden, wobei jedoch alle aufrichtigen Freunde Gottes Bewahrung und Rettung finden sollten: „und es wird geschehen danach (*אַחֲרֵי־כֵן* καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα LXX, d. i. nachdem ich nach der Dürre und Heuschreckenplage Regen und fruchtbare Zeiten gesandt), da werde ich ausgießen meinen Geist auf alles Fleisch und eure Söhne und Töchter werden weissagen, eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge Gesichte sehen. Und auch über die Knechte und Mägde werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen. Und ich gebe Wunder am Himmel

und auf Erden, Blut, Feuer und Rauchdampf. Die Sonne wird sich in Finsternis und der Mond in Blut wandeln, ehe der grofse und furchtbare Tag Jahves kommt. Und es geschieht, jeder der den Namen Jahves anrufen wird, wird gerettet werden.“ Gott verheifst seinen Geist über alles Fleisch, d. i. nicht blofs über einzelne Begnadigte wie bisher, sondern über die ganze Welt auszugiefsen, ohne Unterschied des Geschlechtes, des Lebensalters und des Standes, und zwar in reichlicher, überströmender Fülle, wie das durch das Weissagen, Träume haben und Gesichte sehen, die Formen alttestamentlicher Kundgebung des Geistes Gottes, angedeutet wird. Aber verbunden soll mit dieser Gnadengabe des heiligen Geistes das Gericht über alle Feinde Gottes sein, das der Prophet mit Farben entnommen den Strafgerichten, die Gott einst über Ägypten sandte, schildert. Und ist dies Gericht nur ein Vorzeichen des furchtbaren letzten Gerichtes, des grofsen und furchtbaren Tages des Herrn mit seinen letzten Entscheidungen und endgültigen Gerichten, so ist doch angesichts dieser verkündigten Strafen Gottes noch Rettung und Heil allen denen bereitet, die den Namen Jahves anrufen werden, d. i. in demütigem Glaubensgehorsam sich an den Gott anschließen, der als der Gott der Gnade und des Gerichts sich offenbart hat. Joel hat ohne Zweifel die messianische Zeit im Auge und wenn er zugleich von dem letzten Endgericht redet, so schaut er nach der bekannten perspektivischen Art der Weissagung nur in einem umfassenden Blicke zusammen, was in der Entwicklung durch lange und weit auseinanderliegende Zeiträume getrennt ist. Petrus aber, der die Stelle frei nach den LXX anführt, weicht V. 17 gewifs absichtlich von dem Urtexte und den LXX ab, indem er das אַחֲרֵי־כֵן und das *μετὰ ταῦτα* der LXX durch *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* wiedergiebt, um den Zeitraum, auf welchen die Weissagung deutet, bestimmter zu bezeichnen, wie ja auch das אַחֲרֵי־כֵן dasselbe bedeutet wie בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, vgl. Jes. 2, 2; Mich. 4, 1. Dabei behauptet Petrus gewifs nicht, dafs hier die Weissagung Joels ausschliesslich und in allen Stücken vollständig in Erfüllung gehe oder dafs sich die Erfüllung

auf das Pfingstwunder allein beschränke, wohl aber will er sagen, daß sich die Weissagung Joels hier zu erfüllen anfangen, wie sie sich immer aufs neue bei denen wiederholt, die an den Messias gläubig werden (V. 38). Daß er aber nicht nach V. 18 die prophetische Stelle abbricht, sondern auch noch das unmittelbar folgende anführt, hat gewiß seinen guten Grund; absichtlich weist er auch auf den Hintergrund der göttlichen Strafgerichte über alle Feinde Gottes, ja des letzten Endgerichtes hin, um desto nachdrücklicher an das Gericht zu erinnern, das alle Verächter Jesu treffen müsse, und die Seelen zu Jesu zu weisen als den Heiland und Erretter von solchem Gerichte V. 35 und 36. Ebendarum versteht er auch das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου* V. 21 vom Anrufen des in Christo dem Herrn offenbar gewordenen Gottes.¹⁾ — Im weiteren Verlaufe seiner Pfingstpredigt beruft sich Petrus zur Begründung der Thatsache, daß Gott Jesum von den Toten auferwecket, und der Unmöglichkeit, daß Jesus vom Tode überwältigt werden konnte, auf Ps. 16, 8—11. David spricht hier auf Grund der Thatsache, daß er mit Gott in innigster Gemein-

¹⁾ Mit Recht sagt Weifs, Bibl. Theol. des N. T., 5. Aufl., p. 130, Anm. 3: Nach dem Vorgange der LXX wird der alttestamentliche Gottesname in den neutestamentlichen Citaten durch *ὁ κύριος* wiedergegeben. Ist nämlich Jesus der *κύριος* in demselben umfassenden Sinne geworden wie Jehova, so kann auch ein Spruch, der von dem *κύριος*-Jehova handelt, ohne weiteres auf den *κύριος*-Jesus bezogen werden. — Die weiteren Änderungen, die in obigem neutestamentlichen Citate an dem alttestamentlichen Prophetenworte vorgenommen worden sind und ebensowohl von Lukas wie von Petrus herrühren können, sind unwesentlich. Während Joel sagt: „ich will ausgießen meinen Geist,“ hat die Apostelgeschichte nach den LXX: „ich will ausgießen von meinem Geiste,“ gewiß nur, um den Geist Gottes als die gesamte Fülle von der Ausgießung desselben auf die Einzelnen zu unterscheiden und hervorzuheben (Lechler); während Joel sagt: „auf die Knechte und Mägde,“ hat der neutestamentliche Text nach den LXX: „auf meine Knechte und Mägde,“ gewiß nicht, um den Blick von dem Standesunterschiede völlig abzulenken (Meyer), sondern um zu betonen, daß die Knechte und Mägde, die den Geist Gottes empfangen sollen, auch Diener und Dienerinnen Gottes sein müssen. Böhl, Die alttestamentlichen Citate im N. T. (Wien 1878) erklärt freilich diese und andere unwesentliche Änderungen aus einer vorliegenden Volksbibel!

schaft steht, daß er selbst beständig den Herrn vor Augen hat und dieser helfend und haltend ihm zur Seite steht, die Hoffnung aus, daß diese Gottesgemeinschaft auch nach dem Tode nicht aufhören könne, daß der Geliebte Gottes nicht dem Hades anheimfallen und im Grabe verwesen könne, sondern er durch Gottes Führung und Liebe Leben im vollen Maß und Wonne in Gottes Gemeinschaft in Ewigkeit erlangen werde. „Gestellt habe ich Jehova vor mich beständig; denn zu meiner Rechten ist er, nicht werde ich wanken. Darob freut sich mein Herz und frohlockt meine Ehre (נִכְשִׁי poetisch für כְּבוֹדִי), auch mein Fleisch wird wohnen in Sicherheit. Denn nicht wirst du meine Seele der Unterwelt überlassen, nicht wirst du zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue. Du wirst mir kundmachen den Weg des Lebens, Freudenfülle ist bei deinem Angesicht.“ Was nun David in diesen Worten herrlicher Zuversicht von sich selbst geredet, das, behauptet Petrus, habe sich nun an Christo erfüllt; denn εἰς αὐτὸν „mit Beziehung auf ihn“ habe David geredet (V. 25), oder, wie er V. 29—31 umständlicher auseinandersetzt, da er ein Prophet d. i. vom Geiste Gottes erleuchtet war und wußte, daß ihm Gott mit einem Eid geschworen hatte, es solle von der Frucht seiner Lenden einer sitzen auf seinem Stuhl (vgl. 2. Sam. 7, 12), so hat er im Vorblick auf die Zukunft geredet von der Auferstehung des Messias, daß er nicht im Todesreiche gelassen worden ist, noch sein Fleisch die Verwesung gesehen hat. Hyperbolisch von sich redend — denn er hat ja die Verwesung geschaut und sein Grab ist jedermann bekannt — wird also David nach Petrus zum Propheten und spricht er eine Erwartung aus, die in ihrem vollen Sinn an David selbst nicht in Erfüllung ging, wohl aber an dem andern David. Die Stelle ist übrigens genau nach den LXX citiert, die den hebräischen Text frei, aber richtig wiedergeben. — Den Auferstandenen bezeugt endlich Petrus noch V. 32 fg. als den zur Rechten Gottes Erhöhten, der die Vollmacht von Gott empfangen habe, die Gabe des heiligen Geistes mitzuteilen. Daß aber Jesus zur Rechten Gottes erhöht und damit zu göttlicher

Macht und Ehre gelangt ist, begründet Petrus durch das Davidswort aus Ps. 110, 1, das er mit den Worten einführt: „denn David ist doch nicht in den Himmel aufgefahren (wie etwa Elias), aber er spricht: der Herr sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße.“ Petrus folgt hierbei der messianischen Deutung, die Jesus selbst Matth. 22, 41 ff. von dieser Psalmstelle gegeben hat. Vgl. hierzu unsere Auslegung zu dieser Stelle (oben S. 47 f.).

In der dritten uns mitgeteilten Rede Petri, die er in der Halle Salomonis nach der Heilung des Lahmen vor dem versammelten Volke gehalten hat 3, 12—26, begründet der Apostel, was er V. 21 in betreff des prophetischen Wortes gesagt hat, das von jeher auf Jesum geweissagt habe, durch den Hinweis auf die Worte Mosis Deut. 18, 15. 16. 18. 19. Der Deuteronomiker läßt dort Mose dem Volke gegenüber das Verbot aussprechen, sich götzendienerischer Wahrsagemittel zu bedienen und zugleich werden die Kennzeichen angegeben, die die wahren Propheten von den falschen unterscheiden. In diesem Zusammenhange spricht Mose: „einen Propheten wird dir Jahve, dein Gott, aus deiner Mitte, aus deinen Volksgenossen erstehen lassen, wie ich einer bin, auf den sollt ihr hören. Einen Propheten will ich ihnen aus der Zahl ihrer Volksgenossen erstehen lassen, wie du einer bist, dem will ich meine Worte in den Mund legen und er soll ihnen alles sagen, was ich ihm auftragen werde, und wenn jemand nicht auf meine Worte, die er in meinem Namen verkünden wird, hören sollte, den werde ich zur Rechenschaft ziehen.“ Die Mehrzahl der Ausleger (Hävernicks, v. Hofmann, Gust. Baur, Ed. König, v. Orelli, Dillmann, Kautzsch u. a.) finden in diesen Worten nur den Gedanken ausgedrückt, daß Gott seinem Volke, so oft es eines Vermittlers göttlicher Offenbarung bedürfe, einen solchen Vermittler, wie es jetzt an Mose hat, erstehen lassen werde. Der Singular נָבִיא כְּמוֹנִי und כְּמוֹךָ, sagt v. Hofmann (Schriftbeweis² II, 1, S. 138—142), sei freilich nicht kollektiv, sondern in Bezug auf den einzelnen Fall gemeint, wo das Volk eines Mittlers, der

als Organ Gottes Mose gleich sei, bedürfen werde, und Kautzsch übersetzt darum: „einen Propheten wie mich wird dir je und je Jahve dein Gott erstehen lassen,“ wie schon Rosenmüller den Sinn (*semper per futura tempora*) seiner Zeit bestimmt hat. Nur Delitzsch, *Messian. Weissagg.* S. 42 ff. ist wieder zu der alten Auffassung von einer Einzelpersönlichkeit zurückgekehrt, die vor dem Geiste Mosis stehe, die nicht blofs Fortsetzung, sondern Antitypus der Offenbarungsmittlerschaft Mosis sei. Weist der Zusammenhang gebieterisch darauf hin, nicht an einen einzigen Propheten in christologischem Sinne zu denken, sondern an Propheten wie Mose, die als Organe des lebendigen wahren Gottes den heidnischen Wahrsagern entgegengesetzt werden, so hat doch gleichwohl das Weissagungswort nur in Christo, dem einzigen Propheten wie Moses, seine ganze und volle Verwirklichung gefunden, und Petrus durfte dieses Wort an unserer Stelle als eine Weissagung Mosis von dem aus Israel zu erweckenden Propheten, dem bei Gefahr der Ausstofsung und Vertilgung schlechthin Gehör zu geben sei, anführen, wie er weiter sagt, dafs auch die späteren Propheten von Samuel an alle bis auf diese Zeit geweissagt hätten (V. 24). Ob freilich Petrus die Deuteronomiumstelle einzelpersönlich oder kollektivisch verstanden hat, kann aus seinen Worten nicht ermittelt werden.¹⁾ Auch diese Stelle ist übrigens frei nach den LXX von dem Apostelgeschichtschreiber wiedergegeben.²⁾ — Indem Petrus weiterhin das

¹⁾ Hat übrigens die einzelpersönliche Auffassung des נביא innerhalb der kanonischen Schriften Alten Testaments kein Echo gefunden, so findet sich auch neben der messianischen Auffassung, die in der vorchristlichen und apostolischen Zeit reichlich vertreten ist (vgl. auch Act. 7, 37 in der Verteidigungsrede des Stephanus), eine andere Volkserwartung zur Zeit Jesu, die auf einen grossen Propheten gerichtet war, schlechthin ὁ προφήτης genannt, über dessen Verhältnis zum Messias man unklar war Joh. 1, 19—21. 7, 40—42.

²⁾ Die wesentlichste Änderung im neutestamentlichen Texte: ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ statt des Textes der LXX: καὶ ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ ὅσα ἂν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ wird doch kaum aus der vorliegenden Volks-

Volk daran erinnert, daß die Verheißungen der Propheten und des schon mit den Vätern von Gott geschlossenen Bundes zunächst und zuoberst ihnen selber gelten, verweist er auf das Bundeswort Gottes an Abraham Gen. 22, 18: „und in deinem Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde.“¹⁾ Unter dem *σπέρμα Ἀβραάμ* liegt kein Grund vor, hier wie Gal. 3, 16 Christum zu verstehen — wie noch Böhl a. a. O. S. 123 will — sondern die geistlichen Nachkommen Abrahams, die Christum im Glauben ergreifen und damit als die wahren Kinder der Propheten und des Alten Bundes sich erweisen, die sind's nach dem Zusammenhang, durch die alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen.

In der vierten Petrusrede, der vor dem hohen Rat zu Jerusalem gehaltenen Verantwortungsrede, 4, 8—12 bezeichnet der Apostel Jesum, in des Namen der Lahme gesund dasteht, als den alleinigen Grund des Heils für alle Menschen mit den aus Ps. 118, 22 entnommenen Worten: dies ist der Stein, der von euch, den Bauleuten, verworfen worden ist, der zum Eckstein geworden ist. Petrus folgt hierin durchaus der messianischen Anwendung, die Jesus Matth. 21, 42. Mark. 12, 10. Luk. 20, 17 von diesem Psalme macht (vgl. unsere Erklärung zu der Matthäusstelle oben S. 41). — Das darauf folgende Gemeindegebet 4, 24—30, das von manchen (Bengel, Weiss, Wendt) Petro als Vorbeter zugesprochen wird, richtiger wohl aber als Antwort auf die Erzählung Petri von einem der anderen Apostel, vielleicht Jakobus (Zöckler) gesprochen und von den übrigen Anwesenden nachgebetet worden ist, bewegt sich ganz in alttestamentlichen Worten. Erinnert die Anrede an Jes. 37, 16. Jer. 32, 17. Nehem. 9, 6, so hebt die Danksagung für den gewährten Gottesschutz mit Ps. 2, 1. 2 an, der, obwohl ein anonymer Psalm, nach der

bibel, wie Böhl a. a. O. S. 122 nicht übel wahrscheinlich macht, sondern aus einer sehr naheliegenden Erinnerung an andere alttestamentliche Stellen, wie Gen. 17, 14 zu erklären sein.

¹⁾ Statt *ἐθνη* der LXX ist im neutestamentlichen Texte das aus Gen. 12, 3 geflossene *πατρίαί* gesetzt.

gewöhnlichen Annahme David als Verfasser zugeschrieben wird.¹⁾ Die angezogenen Worte sind genau nach den LXX, die dem Grundtexte folgen, wiedergegeben: „Warum toben die Heiden und sinnend die Völker auf Eitles? die Könige der Erde treten auf und die Fürsten der Erde rotten sich zusammen wider den Herrn und wider seinen Gesalbten.“ Der Psalmist, der in einer Zeit gelebt haben muß, wo der Thron Davids schwankte, versetzt sich und seine Zeitgenossen zum Troste in eine Zeit, wo die gesamte Völkerwelt sich wider Jahve und seinen Gesalbten, den idealen König der messianischen Zeit, erhebt, aber ohne etwas wider Gottes unerschütterliche Ordnung zu vermögen. Der neben Psalm 110 besonders viel im Neuen Testament angeführte prophetisch-messianische Psalm wird hier der Gemeinde zum Trost, die wider die feindseligen Mächte des Messias, wider Herodes (Repräsentant der βασιλεῖς), Pilatus (= ἄρχοντες) und die ungläubig-israelitische Volksmenge (= ἔθνη καὶ λαοί) durch Gott sich geschützt weiß.

Bieten die weiteren Petrusreden kein alttestamentliches Citat, so ist dagegen die uns 7, 2—53 mitgeteilte Verteidigungsrede des Stephanus reich an alttestamentlichen Anführungen. Daß diese Rede eine freie spätere Komposition und nur dem Stephanus in den Mund gelegt worden sei (Baur, Zeller, B. Bauer), ist mehr als unwahrscheinlich. Wäre diese Rede, die einen kunstvollen Plan und eine durchdachte Ausarbeitung verrate, frei komponiert, so würden gewiß die Beziehungen der Verteidigung und der Antwort auf die vorgebrachten Beschuldigungen handgreiflicher ausgefallen sein (Lechler). Ohne Zweifel hat sich die von dem Hellenisten Stephanus in griechischer Sprache gehaltene Rede besonders tief und fest dem Gedächtnisse der Urchristenheit eingeprägt; denn der auf diese Rede

¹⁾ Die Einführungsformel V. 25 ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυεὶδ παιδὸς σου εἰπὼν, wie sie von den neueren Textkritikern seit Lachmann geboten wird, beruht nach Zöckler auf einem alten judenchristlichen Glossem und ist als sinnlos fallen zu lassen in dieser Gestalt. Weizsäcker übersetzt: der du durch heiligen Geist im Munde unseres Vaters, deines Knechtes David gesprochen hast.

unmittelbar folgende Märtyrertod des Stephanus wird den Christen die Erinnerung an diese Rede besonders wichtig und ihre Aufzeichnung wünschenswert gemacht haben, ähnlich wie später die Märtyrergeschichten sorgfältig aufgezeichnet zu werden pflegten. Wer freilich diese Rede zuerst aufgeschrieben — doch kaum Paulus (Baumgarten), den wir allerdings bei der Verhandlung im Synedrium gegenwärtig werden denken müssen — ist nicht zu sagen; gewiss war es ein Christ, denn auch einzelne Christen mochten bei jener Verhandlung mit gegenwärtig sein. Die Rede nimmt erst gegen Ende den Ton scharfer Rüge oder Polemik an und verläuft mehr in einer historischen Schilderung der Heilsgeschichte Israels, so zwar, daß die Vergangenheit immer als Spiegel der Gegenwart dient. Beim Erzvater Abraham anhebend verweilt sie besonders eingehend bei Mose und der sinaitischen Gesetzgebung und endigt sie — wohl weil der Redner von der leidenschaftlich erregten Zuhörermenge unterbrochen wurde — bei der Betrachtung des salomonischen Tempelbaus. Im ersten Teile V. 2—16 weist Stephanus den Vorwurf zurück, daß er Gott, den Gott der Erzväter, gelästert habe. Darum erinnert er V. 3 an den Gottesbefehl, der in Mesopotamien an Abraham ergangen: „gehe aus deinem Lande und aus deiner Freundschaft, und ziehe in das Land, das ich dir zeigen will“ Gen. 12, 1 (mit wohl absichtlicher Weglassung der Worte der LXX καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου), weiterhin wie Gott dem Abraham Gen. 15, 13 die Verheißung gegeben: „dein Same soll Beisasse sein in einem fremden Lande und sie werden ihn knechten und übelbehandeln vierhundert Jahre, und das Volk, dem sie dienen werden, will ich richten, sprach Gott, und danach werden sie ausziehen und mir dienen an dieser Stätte“ (frei nach den LXX, indem er Gen. 15, 14 mit Ex. 3, 12 kombiniert, eine Verheißung an Abraham mit einer an Mose frei verbindend). Er erinnert dann an den Bund der Beschneidung, den Gott mit Abraham gemacht, an den Neid der Brüder Josephs und an Josephs wunderbaren Lebensgang und schließt mit einem Hinweis darauf, daß sowohl Jakobs wie seiner Söhne Gebeine im

heiligen Lande ruhen.¹⁾ — Im zweiten Teile V. 17—43 weist Stephanus den Vorwurf der Lästerung Mosis und des Gesetzes zurück, indem er betont, daß Mose, dessen wunderbare göttliche Führung und Bereitung zu seinem Beruf er hervorhebt, auch ihm der Träger göttlicher Offenbarungen ist und daß sein Gesetz, dem nur leider schon die Väter in der Wüste nicht gehorchen wollten, auch er hochhalte als durch Engilvermittlung verkündigtes lebensvolles Gotteswort. Die Stelle Ex. 2, 13. 14 giebt er V. 26—28 in freier Weise wieder, zum Teil an die LXX sich anschließend. Ebenso wird der Bericht Ex. 3, 5 ff. V. 32—34 nicht sklavisch buchstäblich von ihm recitiert, sondern er giebt ihn frei und mit lebendiger Anschauung wieder.²⁾ Deut. 18, 15 wird von ihm V. 37 in der kürzesten Form³⁾ und in derselben messianischen Auffassung wie in der Petrusrede 3, 22 citiert. V. 42 und 43 wird die Thatsache, daß Gott die Israeliten in der Wüste zur Strafe für ihren Abfall von dem lebendigen Gott dem Gestirndienste preisgegeben, wie er in Chaldäa und Phönicien heimisch war, mit Berufung auf Amos 5, 25—27 bewiesen: „habt ihr etwa Opfer und Gaben mir dargebracht vierzig Jahre lang in der Wüste, du Haus Israels? Und ihr nahmt das Zelt Molochs auf und das Gestirn des Gottes

¹⁾ Die Erzählung des Stephanus weicht mehrfach von der Genesis-erzählung ab. Der Befehl Gottes an Abraham Gen. 12, 1 erging nicht in Mesopotamien oder in Ur in Chaldäa an Abraham, sondern in Haran; Stephanus folgt einer auch bei Philo und Josephus vorkommenden Überlieferung, die übrigens auch Gen. 15, 7 vertreten zu sein scheint. Auch die 75 Seelen V. 14, worin Stephanus den LXX Gen. 46, 27. Ex. 1, 5 folgt, kollidieren mit dem masoretischen Texte. Ebenso findet V. 16 in Hinsicht des Kaufs und der Bestattung Jakobs eine Verwechselung statt, die auf eine andere Tradition zurückzuführen ist.

²⁾ Auch die gleichmäßige Einteilung der Lebenszeit Mosis in dreimal vierzig Jahre V. 23. 30. 36, die im Pentateuche nicht so bestimmt ausgesprochen ist, entnimmt Stephanus der Tradition.

³⁾ Die Lesart Lachmanns und Tischendorfs „einen Propheten wird euch Gott erwecken aus euern Brüdern wie mich“ ist in dieser verkürzten Gestalt im Munde des Stephanus als Wiedergabe einer allgemein bekannten Stelle und einer der geläufigsten Verheißungen sehr wahrscheinlich; der text. rec. liest genau wie 3, 22.

Romphan, die Bilder, die ihr machtet, sie anzubeten. Und ich will euch versetzen jenseits Babylon.“ Es ist ein Wort heiliger Ironie, das der Prophet Gott Israel sagen läßt. Die Meinung ist: ihr wollt mir doch nicht geopfert haben in der Wüste? Oder soll das Opfer heißen, wenn ihr dabei, wie es am Tage ist, soviel Götzendienst getrieben? Der neutestamentliche Text folgt buchstäblich den LXX, die die hebräischen Worte **אֵת סִכּוֹת מַלְכָּם וְאֵת בֵּיזָן עַל־קִיָּם** durch **τὴν σκηνὴν τοῦ Μολοχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Παιφάν** wiedergeben, d. i. den Sikkut euren König und den Kijjun eure Bilder, den Stern eures Gottes, den (oder die) ihr euch gemacht habt.¹⁾ Sikkut und Kijjun oder Kewan waren Namen des Saturn, des obersten babylonischen Planetengottes (Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament), und die LXX haben die zwei Götzenamen einer andern Tradition folgend mit Moloch und Raiphan (neutestamentlich Romphan) wiedergegeben, indem sie **סִכּוֹת** mit Götzenzelt, etwa einem Gegenstück der Stiftshütte, übersetzten. Die LXX und der masoretische Text haben übrigens die Lesart: „und ich will euch gefangen wegführen fern nach Damaskus;“ Stephanus hat mit Rücksicht auf die geschichtlich vorliegende Erfüllung des Prophetenwortes Babylon statt Damaskus gesetzt. — Im dritten Teile seiner Rede endlich V. 44—53 weist Stephanus den Vorwurf der Schmähung des Tempels zurück, indem er ausführt, daß auch ihm der salomonische Tempel gleich dem vorläufigen Bundesheiligtum der Stiftshütte als ein Werk göttlicher Stiftung gilt, dem nur würdigere Diener und Besucher zu wünschen gewesen wären als das gesetzesuntreue und prophetenmörderische Volk der Väter seit Salomos Zeit. Den Wahn aber, als ob der Tempel die absolute, die notwendige und einzig richtige Stätte der Gottesverehrung wäre, widerlegt er durch Anführung des Prophetenwortes

¹⁾ Wahrscheinlich ist **כֹּכַב** im masoretischen Texte als Glosse zu streichen und nur zu übersetzen: und den Kijjun, eure Bilder, eure Götter, die ihr euch gemacht habt. Vgl. die textkritischen Bemerkungen zu der Stelle bei Kautzsch, Übersetzung des Alten Testaments.

Jes. 66, 1. 2, das er fast wörtlich nach den LXX wieder giebt: „der Himmel ist mein Stuhl, die Erde aber meiner Füße Schemel. Was für ein Haus wollt ihr mir bauen, spricht der Herr. Oder welches ist die Stätte meiner Ruhe? Hat nicht meine Hand dies alles gemacht?“ Er spricht damit nicht ein verwerfendes Urteil über den Tempel und Tempeldienst aus, wie Baur, Zeller u. a. vermuten — das wäre ganz gegen den Zusammenhang und Plan der Rede — wohl aber legitimiert er damit, indem er auf das Unvollkommene, bloß Abbildliche und Zeitliche aller irdischen Gotteshäuser hinweist, jede Veränderung des Tempeldienstes, welche etwa durch Jesus und das Evangelium herbeigeführt werden könnte.

In der Bekehrungsgeschichte des Hofbeamten der äthiopischen Königin Kandace durch Philippus, die uns Act. 8, 26—40 berichtet wird,¹⁾ wird der Inhalt (*περιοχή*) der Schriftstelle (*γραφή*), die der auf der Heimreise begriffene Äthiopier auf seinem Wagen eben las, dem Philippus ein willkommener Anlaß zu eindringlichem Zeugnisse von Jesu als dem Messias. Die Stelle, die vor dem Auge des frommen Pilgers stand, ist die von dem Leiden des Knechtes Gottes Jes. 53, 7 ff., welche hier genau nach den LXX angeführt wird. „Er ist wie ein Schaf zur Schlachtung geführt und stumm wie ein Lamm vor seinem Scherer, so thut er seinen Mund nicht auf. In seiner Erniedrigung ward sein Gericht aufgehoben. Sein Geschlecht aber, wer wird es schildern? Denn es wird weggenommen von der Erde sein Leben.“ D. i. nach der Auffassung

¹⁾ Da Philippus nachmals nach Asdod sich begab und von da aus sein Missionswerk der Mittelmeerküste entlang nordwärts bis Cäsarea, seinem späteren Wohnsitze Act. 21, 8 ff. fortsetzte, ist es nicht unwahrscheinlich, daß hier in Cäsarea Lukas, der Pauli treuer Gefährte und Diener wohl auch während dessen zweijähriger Gefangenschaft daselbst war (vgl. Apg. 24, 23), aus Philippi eignem Munde die Details über den äthiopischen Eunuchen (wie wohl auch das Vorhergehende über die Samariter und Simon Magus) vernommen hat. Das Lebensvolle und anschaulich Konkrete des lukanischen Berichtes spricht für solch eine zu Grunde liegende direkte Quelle (Zöckler).

der LXX — und es hat gewifs der Äthiopier die Stelle in der alexandrinischen Übersetzung gelesen, wie er gewifs auch griechisch von Philippus unterwiesen worden ist — „in seiner Erniedrigung durch die Feinde ist sein über ihn verhängtes Gericht von Gott aufgehoben worden (Vulg.: de angustia et iudicio sublatus est. Hieronymus: de tribulatione atque iudicio ad patrem victor ascendit. Calvin: in humilitate ejus iudicium ejus sublatum est), sein Geschlecht aber d. i. seine Zeitgenossen und deren Verderbtheit kann niemand aussprechen oder schildern, denn sie haben ihn ums Leben gebracht.“¹⁾ Der hebräische Text, an dem die textkritische Arbeit sich noch viel versucht, bietet freilich einen andern Sinn. Der masoretische Text ist mit Nägelsbach am einfachsten zu übersetzen: „Mißhandelt ward er, während er sich willig beugte, und nicht that er auf seinen Mund dem Schafe gleich, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie eine Schafmutter, die verstummt ist vor ihren Scherern, so that er nicht auf seinen Mund. Aus Bedrängnis und Gericht ist er hinweggenommen und sein Geschlecht (d. i. seine böswilligen Zeitgenossen), wer sinnt und sagt es aus? Denn er ist hinweggenommen aus dem Lande der Lebendigen, von wegen der Sünde meines Volkes trifft Klage ihn“ (daß מִן singularisch gebraucht werden kann, vgl. Jes. 44, 15. Ewald, Lehrb. der hebr. Spr. S. 247, d) oder auch „wegen der Sünde meines Volkes, ein Schlag d. i. eine Strafe für sie“ (H. Schultz). Andere, die statt מִן nach LXX מֵעַ לְגִנָּה korrigieren, übersetzen: „infolge von Drangsal und Gericht ward er hinweggerafft, wer unter seinen Zeitgenossen aber bedenkt es, daß er infolge der Abtrünnigkeit meines Volkes aus dem Lande der Lebendigen hinweggerissen, zum Tode getroffen ward“ (Ryssel in Kautzsch's Übersetzung des Alten Testamentes). Klostermann gar (Deuterojesaia 1893) verwirft das schwierige וְאֵף דָּקַר יָמֵי דָּאֵת דִּירוֹ und emendiert וְאֵף דָּקַר יָמֵי, indem er übersetzt: „aus Haft und aus Gericht ward er fortgeschleppt,

¹⁾ Der Schlusssatz der LXX Jes. 53, 8 ist bei Lukas weggelassen: wegen der Ungerechtigkeiten meines Volkes ist er in den Tod geführt.

ja auch durchbohrt, aber wem kam da in den Sinn: Er ist fortgerafft aus dem Lande der Lebendigen wegen der Sünde meines Volkes und ihnen zur Strafe.“¹⁾ Wie nun aber auch die Stelle zu übersetzen sei, es ist hier von dem geduldigen, schuldlosen Leiden des Knechtes Jehovas die Rede, der dem Gericht seiner Feinde entrissen ist. Wen der Prophet mit diesem Knechte Gottes meint, das ist dem Auge des frommen Äthiopiers noch dunkel und darüber wünscht er Belehrung und sucht er einen Führer. Philippus bringt ihm das rechte Licht durch die Erfüllung dieser Verheißung in Christo Jesu. Und daß der Knecht Gottes, der bei Deuterojesaia in seiner breitesten Basis das Volk Israel selbst, in seinem mittleren Durchschnitt das ideale Israel, das Collectivum aller wahren Israeliten oder Knechte Gottes ist, Jes. 53 nicht ein Collectivum, etwa die Konfessoren- und Märtyrergemeinde des Exils sein kann, sondern nur eine persönliche Idealgestalt der Zukunft, d. i. der Messias, ist nach dem ganzen Gesamteindruck der Weissagung zweifellos (vgl. die treffliche Beweisführung bei H. Schultz, Alttest. Theol. II, 264 ff. Oehler, Messias in Herzogs theol. Realencykl. Schlottmann-Kühn, Bibl. Theol. § 84 f. Delitzsch, Mess. Weissag. § 43). „Aber selbst wer sich sträubt, in diesem wie unter dem Kreuze auf Golgatha geschriebenen Kapitel das Gotteslamm zu erblicken, welches der Welt Sünde trägt, selbst ein solcher wird einräumen müssen, daß die Deuterojesaianische Weissagung vom Knechte Gottes die Werkstatt ist, in welcher das newtestamentliche Messiasideal zur Ausgestaltung kommt — die Gufsform für ein neues geistlicheres Messiasbild, welches alle unveräußerlichen Bestandteile des Bisherigen in sich vereinigt. In dem Spiegel dieser Weissagung hat Jesus sich selbst geschaut, sie ist sein Leitstern auf dem Wege seines Berufes und er ihre Erfüllung geworden“ (Delitzsch a. a. O.) und, setzen wir hinzu, so haben auch alle Apostel und Kirchenlehrer Jes. 53 ansehen und auslegen müssen.

¹⁾ Wegen dieser textkritischen Schwierigkeiten hat die revidierte Lutherbibel an dem alten Luthertexte Jes. 53 nichts geändert.

Unter den paulinischen Reden der Apostelgeschichte tritt uns zuerst seine in Antiochia in Pisidien gehaltene Missionspredigt Act. 13, 16—41 entgegen. Sie hat einen ähnlichen heilsgeschichtlich schildernden Gang wie die Stephanusrede und mag wohl auch ihre ziemlich ausführliche Wiedergabe dem Umstande zu verdanken haben, daß sie bereits frühzeitig schriftlich skizziert wurde. Ihre Echtheit und geschichtliche Ursprünglichkeit wird den ungünstigen Urteilen gegenüber, die sie über sich hat müssen ergehen lassen (Baur, Schneckenburger u. a.), kaum zu bezweifeln sein (vgl. Lechler, Apostelgesch. z. d. St.). Im 1. Teile V. 16—25 schildert sie die freie Gnade Gottes, durch die Israel das Volk Gottes und David der Knecht Gottes und König geworden ist, aus dessen Samen Jesus herkomme, angekündigt durch Johannes den Täufer.¹⁾ In V. 22 führt er einen Gottesspruch an, mit dem Gott David ein Zeugnis gegeben: „Ich habe David gefunden, Isais Sohn, einen Mann nach meinem Herzen, der all meinen Willen thun wird.“ Die Stelle ist eine Kombination von Ps. 89, 21, wo der Psalmist sagt: ich habe David, meinen Knecht, gefunden mit 1. Sam. 13, 14, wo Samuel zu Saul in Bezug auf David spricht: gesucht hat sich Jehova einen Mann nach seinem Herzen. Das עֲבָדִי in Ps. 89 umschreibt er durch die Worte ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου, offenbar in Erinnerung an Jes. 44, 28, wo der Prophet diese Worte von dem Knechte Gottes Kores gebraucht, den er den Hirten Gottes genannt hat. Die Abstammung von Isai aber erwähnt er offenbar, um den Sohn des Ackerbauers als den von Gott Erwählten und Begnadigten hervorzuheben, wie auch Jes. 11, 1 die Abstammung von Isai als ein Moment der Niedrigkeit erwähnt wird, in der der große Davidsohn erscheinen wird. — Im zweiten Teile der Rede V. 26—41 zeichnet er

¹⁾ Wenn Paulus hierbei die Zeit von der Einnahme und Verteilung des Landes bis auf Samuel auf ungefähr 450 Jahre berechnet und die Zeitdauer der Regierung Sauls auf 40 Jahre angiebt, so folgt er einer außerbiblischen Überlieferung, die der Berechnung des Josephus sich nähert, nicht aber mit dem Alten Testamente sich deckt.

Christum als die Erfüllung des in König David erschienenen verheißungsvollen Vorbildes, indem er den Tod und die Auferstehung Jesu beleuchtet, die letztere unter Beibringung ähnlicher messianischer Schriftbeweise wie die in der Pfingstpredigt Petri dargelegten, und endlich legt er in einem paränetischen Schlusse die Notwendigkeit dar, die in Christo dargebotene sündenvergebende Gnade im Glauben zu ergreifen, wobei das Eigentümliche des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes in V. 39 charakteristisch hervortritt. In V. 33 wird zunächst die Thatsache, daß Gott Jesum erweckte, durch das Citat aus Ps. 2, 7 bewiesen: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“¹⁾ Das ἀναστήσας Ἰησοῦν V. 32, das von der Erweckung Jesu von den Toten verstanden werden kann, wird nach dem Zusammenhange doch nicht darauf zu beschränken sein, da erst V. 34 mit den Worten ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν Paulus speciell auf die Thatsache der Auferstehung Jesu übergeht. Mit dem ἀναστήσας V. 32 will vielmehr Paulus die Sendung und Erwartung Jesu als des Weltheilandes überhaupt in das Licht der Weissagung und Erfüllung stellen.²⁾ Die genau nach den LXX citierte Psalmstelle handelt von dem theokratischen Herrscher, den Gott zu seinem Sohne gemacht. Das Zeugen kann nur von der Zeugung in königliches Dasein, welche in und mit der Salbung geschehen ist, gemeint sein und das „Heute“ des Psalms fällt mit dem Zeitpunkte zusammen, da Gott zu dem König redete oder da Gott den König einsetzte auf Zion. In der Gottessohnschaft Jesu, des vollkommenen Königs, den Gott uns erweckt und der freilich durch seine Auferstehung von den Toten (Röm. 1, 4) zum Sohne Gottes

¹⁾ Die Lesart ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ (Lachmann, Tisch.) ist nicht bloß durch die alten Handschriften, sondern auch durch die Zeugnisse vieler Kirchenväter (Orig., Tert., Hilar.) verbürgt, die über die auffallende Zählung sich ausgesprochen. Bengel will nur ἐν τῷ ψαλμῷ gelesen wissen.

²⁾ Weizsäcker übersetzt darum im Gegensatz zu Luther und den älteren Auslegern: indem er uns Jesus aufstellte. Schon Bengel: quum suscitavit Jesum et nobis praesentem exhibuit. A suscitatione hac absolute dicta (Act. 3, 22) distinguitur suscitatio a mortuis V. 34.

mit Macht gesetzt worden ist, erfüllt sich darum diese Verheißung Gottes an den idealen König der Endzeit, welcher Gottes Gesalbter heist. Es braucht darum das „Heute“ des Psalmes nicht auf den dies regalis der Auferstehung Jesu beschränkt zu werden (Delitzsch, Mess. Weissag. § 32), obwohl ja die Auferweckung Jesu die Versetzung aus dem Leben in Knechtsgestalt in das königliche Leben der Verklärung und der Erhöhung zur Rechten des Vaters war und somit recht eigentlich die Zeugung in das königliche Dasein, sondern es wird nach der Fassung unseres ἀναστήσας Ἰησοῦν V. 32 bereits in der Erweckung Jesu zum König Israels und König der Wahrheit sich erfüllt haben, als welcher der Gottes- und Menschensohn seit seinem öffentlichen Hervortreten in Israel sich zeigte.¹⁾ Dafs aber Gott Jesum von den Toten erweckt und alle Macht des Todes und der Verwesung fortan von ihm ausgeschlossen hat, diese Thatsache sieht Paulus V. 34 und 35 in dem Verheißungsworte Jes. 55, 3 erfüllt: ich will euch geben die gewissen Heiligtümer Davids und in der andern Stelle aus Ps. 16, 10: Du wirst nicht zugeben, dafs dein Heiliger die Verwesung sehe. In der Jesaiastelle verheißt Jehova seinem Volke, wenn es sich zu ihm bekehren wolle, ein neues Verhältniß von ewiger Dauer mit ihm einzugehen und ihm zu geben die gewissen Gnaden Davids, d. i. die Gnadengaben, die Jehova dem David zugewendet hat, und die gewiß oder zuverlässig heißen, weil sein Gnadenverhältniß zu David fort und fort bestehen bleibt. Der Apostel citiert aus der prophetischen Stelle nur soviel als ihm für seinen Zweck nötig erscheint und den LXX folgend giebt er die Worte

¹⁾ Hebr. 1, 5 ist die Psalmstelle gleichfalls zunächst zum Beweise der Gottessohnschaft Christi angeführt, wie ja auch die zur Zeit Jesu gangbaren Namen des Messias ὁ χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 1, 50. Matth. 26, 63) auf diesen Psalm und Dan. 9, 25 zurückgehen. Auch sonst ist ja der neutestamentliche Wiederhall dieses Psalms ein außerordentlich reicher. Dafs das „Zeugen“ des Psalmes nicht von der Zeugung in das irdische Dasein und also von der Menschwerdung Jesu oder gar metaphysisch von der ewigen Zeugung aus Gott zu verstehen ist, bedarf kaum eines Beweises.

חֲסִידֵי דָוִד durch τὰ ὅσια Δαυίδ Heiligtümer Davids wieder, d. h. durch den göttlichen Bund geheiligte und in ihm begründete Güter des Hauses Davids. Hat aber Gott — das ist der Sinn des Apostels — Israel die gewissen Heiligtümer Davids oder Gnadengaben von ewigem Bestande verheissen, so muß unser königlicher Heiland, der andere David, selbst in unvergänglichem Leben stehen, denn das ist ja die Bedingung des ewigen Bestandes der Gnaden Davids; ohne ihn, den ewigen König, der aus dem Tode ins Leben zurückgekehrt sein muß, kann ja die Israel gegebene Verheissung nicht zum Vollzuge gebracht werden (vgl. auch Hofmann, Weissag. u. Erfüllung II, S. 173 f.). Man sieht leicht, warum in dieser Gedankenfolge die andere Stelle aus dem 16. Psalm,¹⁾ in dem David im Gebete seine siegreiche Lebenshoffnung ausspricht, durch διότι angefügt wird. Die notwendige Voraussetzung für die unwandelbare Herrlichkeit Israels oder für die Erfüllung der Israel verheissenen gewissen Gnaden Davids ist eben das unvergängliche Leben des anderen David. Zum Beweise aber, daß die Verheissung des 16. Psalms nur in Jesu in Erfüllung gegangen ist, erinnert Paulus daran, daß ja David, nachdem er zu seiner Zeit (ἰδίᾳ γενεᾷ eigentlich in seinem eigenen Zeitalter) dem Ratschlusse Gottes dienstbar gewesen ist, entschlafen ist und die Verwesung gesehen, dagegen der, den Gott von den Toten erweckt hat, die Verwesung nicht gesehen hat. Die Erörterung Pauli V. 34—37 erinnert lebhaft an die Beweisführung Petri Act. 2, 24—31, der denselben 16. Psalm zum Beweise der Auferstehung Jesu von den Toten gebraucht; nur ist die Sachlage beidemale etwas verschieden. Petrus beweist, daß es also Gottes Wille über den Messias gewesen sei und daß Jesus notwendig habe auferstehen müssen, Paulus führt aus, daß in Jesu die Gottesverheissungen wirklich erfüllt sind, insonderheit die Verheissung unvergänglichen Lebens und der uner-

¹⁾ Das καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει wird doch am einfachsten sc. ὁ θεὸς ἐν τῇ γραφῇ wie εἰρήκεν V. 34 erklärt werden müssen. Das λέγει mit Lechler auf den oben genannten David zu beziehen scheint mir fernliegender zu sein.

schütterlich bleibenden Gottesgnaden. Paulus schließt endlich seine Mahnung, die Vergebung der Sünden, die in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus dargeboten werde, anzunehmen, mit der Warnung V. 40 f., daß nicht die prophetische Drohung Gottes (*ἐν τοῖς προφήταις* im Buche der Propheten) Hab. 1, 5 sie treffe: „Sehet ihr Verächter, wundert euch und werdet zunichte; denn ich vollbringe ein Werk in euren Tagen, ein Werk, das ihr nimmermehr glauben werdet, wenn man es euch erzählt.“ Die Stelle ist mit geringer Veränderung nach den LXX citiert, die das בְּגִיִּים des Grundtextes weggelassen und dafür möglicherweise בְּגִרִים *καταφρονηταί* gelesen haben und vor einer erstaunlichen und vernichtenden Beschämung das ungläubige Israel warnen durch Erleben eines Werkes Gottes, welches man bei Hörensagen für unglaublich halten würde.

Da die Juden in Antiochia in Pisidien das Heil verwerfen, so wenden sich Paulus und Barnabas von nun an zu den Heiden. Auch dies aber geschieht nicht aus Zufall oder Willkür, sondern im Gehorsam gegen den Willen Gottes. Darum sagen sie Act. 13, 47: „denn so hat uns der Herr aufgetragen: ich habe dich gesetzt zum Lichte der Heiden, zum Heil zu sein bis zum Ende der Erde.“ Was Jes. 49, 6 vom Knechte Gottes, d. i. hier von dem Messias, in dem die Idee Israels als des Knechtes Gottes gipfelt, gesagt ist, daß er nicht bloß zum Dienste Israels, sondern der ganzen weiten Heidenwelt zum Licht und Heil bestimmt sei, das wenden Paulus und Barnabas auf sich an, weil was vom Haupte gesagt ist, auch seinen Gliedern, seinen Boten und Organen gilt.¹⁾ Die Stelle ist in genauer Anlehnung an den Grundtext mit Weglassung der targumischen Zuthat, die die LXX haben (*εἰς διαθήκην γένους* aus Jes. 49, 8 heraufgenommen und der Stelle Jes. 42, 6 konform gemacht), wiedergegeben.

In der Rede des Jakobus vor dem Apostelkonvent

¹⁾ Auch schon der Lobgesang Simeons Luk. 2, 32 hat in Jes. 49, 6 einen heidenfreundlichen universalistischen Sinn erkannt.

zu Jerusalem Act. 15, 13—21 wird, was Petrus zuvor als von Gott selbst entschiedene Thatsache erzählt hat, noch durch das prophetische Wort aus Amos 9, 11 ff. beleuchtet:¹⁾ „Danach willich wiederkommen und wieder aufbauen das verfallene Zelt Davids und seine Trümmer wieder aufbauen und es herstellen, damit die übrig gebliebenen Menschen den Herrn suchen und alle Völker, über welche mein Name genannt ist, spricht der Herr, der dies thut, das von Ewigkeit her bekannt ist.“ Im hebräischen Texte verheißt Gott Wiederaufrichtung und Wiederherstellung des verfallenen, heruntergekommenen Hauses Davids in die frühere Herrlichkeit, damit die Israeliten den Überrest Edoms und alle Völker, über die Jehovas Name genannt wird, d. i. die ihm geweiht sind, in Besitz nehmen oder ihrer Herrschaft unterwerfen. Die Zustände der Theokratie zu Amos' Zeiten waren höchst trostlos, und die Verheißung weist auf eine Zeit hin, da der Rest der Edomiter, die von Amazia 2. Kön. 14, 7 nur teilweise unterworfen worden waren, und alle Heidenvölker sich Jehova beugen sollten, da also Israel die dem Abraham schon verheißene Weltherrschaft antreten sollte. Die messianische Restauration ist bei Amos so geschildert, daß sie zugleich heidnischen Völkern zu gute kommen soll, die die Verehrung Jehovas annehmen, und ein Suchen der Heiden nach den Gnadengütern Israels ist ja auch Jes. 2, 1 ff. 14, 1 ff. Micha 4, 1 ff. ausgesprochen. In der Bekehrung der Heiden zu Christo darf also Jakobus eine Erfüllung dieser Verheißung sehen. Der neutestamentliche Text folgt aber den LXX, die ohne Zweifel statt יִרְשֶׁךָ אֶת־שְׂאֵרֵי אֲדָמָה die Worte יִרְשֶׁוּ שְׂאֵרֵי אֲדָמָה יְהוָה lasen und einen intensiv-messianischen und universalistischen Gedanken in der Amosstelle fanden. Citiert Jakobus die Stelle nach dieser von dem masorethischen Texte abweichenden Auffassung der LXX, so

¹⁾ Jakobus meint als eine Erfüllung der Verheißungen Gottes viele Weissagungen (οἱ λόγοι τῶν προφητῶν), aber er führt nur die eine aus Amos ausdrücklich an.

muß letztere die zu Jesu und der Apostel Zeiten in Palästinas schriftforschenden Kreisen wohl verbreitete gewesen sein.¹⁾ Außerdem fügt der neutestamentliche Text noch *ἀναστρέψω* zu den Anfangsworten der LXX hinzu und läßt wieder anderes als überflüssig und selbstverständlich bei Seite. Endlich fügt Jakobus nach den besten Handschriften den Schlufsworten der LXX noch die Worte *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος* sc. *θεῷ* hinzu, um zu betonen, daß Gott, was heute geschieht, schon von Anfang an gewußt und zu thun beschlossen oder daß die vorliegende Thatsache nur die Vollziehung eines ewigen Ratschlusses Gottes ist.

In den weiteren paulinischen Reden der Apostelgeschichte kommen nur noch zwei Citate aus dem Alten Testamente vor. Das eine finden wir in der Verteidigung Pauli vor dem Hohenrate in Jerusalem Act. 23, 1—11. Der Apostel entschuldigt seinen gerechten Zorn, in dem er dem Hohenpriester Ananias begegnen mußte, auf den Vorhalt, daß eine Lästerung des Hohenpriesters Gottes eine Lästerung des heiligen Gottes selbst sei, mit der Versicherung über sein Nichtunterrichtetsein über die Würde und den Charakter dessen, der ihn in so frecher Weise angegriffen hatte und den er offenbar für irgend ein anderes Mitglied des Sanhedrin, nicht aber — weil äußere Kennzeichen davon fehlten — für den regierenden Hohenpriester selbst gehalten habe;²⁾ andernfalls würde er V. 5 der Gesetzesüberschrift nicht entgegen gehandelt haben, die wir Exod. 22, 27 lesen (genau nach den LXX, vielleicht mit Veränderung der ursprünglichen Wortstellung): „du sollst

¹⁾ Ob Böhl recht hat, der (Forschungen nach einer Volksbibel z. Zeit Jesu. Wien 1873, S. 181 f. und Alttestamentl. Citate im N. T. Wien 1878, S. 148 f.) in unsrer Stelle eine Kardinalstelle für die Übereinstimmung der LXX und der sogenannten Volksbibel findet, steht dahin.

²⁾ Über die mancherlei Ansichten, mit denen die Ausleger den einfachen Wortsinn in der Antwort Pauli künstlich deutend umgangen haben, vergleiche die Kommentare von Lechler und besonders Zöckler. Beruft sich übrigens Paulus auf die alttestamentliche Gesetzesvorschrift, die er kennt und ehrt, so nimmt er doch sein Urteil über das Gebaren des Ananias nicht zurück.

den Obersten deines Volkes nicht schmähen.“ Das zweite Citat finden wir in der letzten paulinischen Rede, die er vor der Judenschaft Roms Act. 28, 17—28 hält. Den streitend und uneins auf seine Predigt auseinandergehenden Juden ruft der Apostel das auch vom Herrn schon bei ähnlichen Gelegenheiten (Matth. 13, 14 ff. Joh. 6, 9 ff.) gebrauchte Jesaiawort zu, das von der Herzensverstockung und dem Augen- und Ohrenverschlusse des trotzigten Volkes handelt Jes. 6, 9 ff.¹⁾ Die Worte sind genau nach den LXX wiedergegeben, die Worte Gottes an Jesaia: „Gehe hin zu diesem Volke und sage ihm“ bezog Paulus auf sich und seine göttliche Sendung. Vgl. übrigens unsere Auslegung zu Matth. 13, 14 ff. (oben S. 32).

IV. Der Gebrauch des Alten Testaments in den katholischen Briefen.

In dem inhaltlich wie sprachlich ein ganz besonderes alttestamentliches Gepräge tragenden Jakobusbriefe, den wir für vorpaulinisch und nach dem Tode des älteren Jakobus, des Sohnes des Zebedäus und der Salome, Act. 12, 2 und vor dem Apostelkonzil in Jerusalem Act. 15, also zwischen 44 und 52 nach Christus entstanden halten — eine Annahme, die im Kreise der Exegeten neuerdings immer mehr sich Bahn bricht — und dessen Verfasser wir nicht mit dem jüngeren Jakobus, dem in den Apostelverzeichnissen Matth. 10, 3. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15. Act. 1, 13 genannten Jakobus Alphäi, d. i. einem Sohne des Alphäus oder Kleophas und der Maria Jakobi, der Schwester

¹⁾ *Πῆμα ἐν* ein Wort, nach so vielen vorausgegangenen Worten des Apostels noch ein Schlußwort, aber ein centnerschweres. Das Jes. 6, 9 ff. an den Propheten gerichtete Gotteswort soll dem Volk selbst verkündigt werden; insofern ist die Einführung Pauli: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε πρὸς τοὺς πατέρας* ganz richtig.

der Mutter Jesu, identifizieren, sondern in dem wir einen von den gleichnamigen Aposteln unterschiedenen Jakobus, einen leiblichen Bruder des Herrn, Jakobus den Gerechten (mit Huther, Beyschlag, Bleek-Mangold, B. Weiss u. a.) erkennen, der Act. 15 entscheidend eingreift, Act. 21, 18 als Vorsteher der Muttergemeinde in Jerusalem erscheint und nach alter Überlieferung einige Zeit vor der Zerstörung Jerusalems den Märtyrertod erlitt, tritt uns nach den einfachen Anführungen 2, 8 aus Lev. 19, 18 „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst,“ welche Gesetzesvorschrift Jakobus ein königliches, weil alles Gebotene in sich begreifendes, Gesetz nennt, und 2, 11 aus Exod. 20, 13 und Deut. 5, 17: „du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten,“ ein größeres alttestamentliches Citat erst 2, 23 entgegen, wo der Apostel den Gedanken, daß Abrahams Glaube in Werken sich erwies, die ihn erst zu einem vollkommenen Glauben machten, in dem Schriftwort ausgesprochen findet: „Abraham aber glaubte Gott und das wurde ihm gerechnet zur Gerechtigkeit und er wurde Freund Gottes genannt.“ Der Sinn der Stelle ist folgender: Hätte Abraham seinen Glauben an die göttlichen Verheißungen nicht durch seine Werke, namentlich durch die Opferung seines Sohnes Isaak bewährt, so wäre sein Glaube, sein Vertrauen auf Gott ἀργή, d. i. ertraglos, müßig, unwirksam geblieben, er wäre nicht in ein dem Willen Gottes entsprechendes Verhalten eingetreten, er hätte nicht ein δίκαιος, der gerecht vor Gott wandelt, genannt werden dürfen. Ist er aber nicht infolge seiner Werke ἐδικαιώθη, d. i. als ein Gerechter dargestellt, von Gott vor den Menschen beglaubigt worden? Jakobus faßt hier offenbar δικαιοῦσθαι in einem andern Sinne als Paulus. Bedeutet dieses Wort bei Paulus: durch die sündenvergebende Gnade in dem Urteile, in dem Gerichte Gottes als ein Gerechter angesehen oder erklärt werden, so heißt es hier bei Jakobus: für die Welt als ein solcher, der richtig vor Gott wandelt, von Gott dahingestellt werden, als ein Gerechter von Gott vor den Menschen erklärt oder beglaubigt werden.¹⁾

¹⁾ Vgl. über diese an den alttestamentlichen Sprachgebrauch sich

Jakobus fährt darum V. 22 fort: du siehst, daß der Glaube mit seinen Werken zusammenwirkte,¹⁾ um ihn nämlich als einen *δίκαιος* zu erweisen, und infolge seiner Werke wurde sein Glaube vollkommen, d. i. als ein vollkommener erwiesen und es erfüllte sich die Schrift, welche Gen. 15, 6 sagt: es glaubte aber Abraham Gott und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet und er wurde Freund Gottes, wie er Jes. 41, 8. 2. Chron. 20, 7 heißt, genannt, d. i. der Gott lieb hatte, da er in den Werken seine Liebe zu Gott bezeugte. Das Schriftwort Gen. 15, 6, das ebenso wie Röm. 4, 3. Gal. 3, 6 nach den LXX citiert ist, die den aktiven Ausdruck des Originals *וַיִּשְׁנֶה* passivisch wiedergeben, — wobei nur *δὲ* bei Paulus wie Jakobus statt *καὶ* gesetzt ist — hat sich durch den in Werken sich erweisenden Glauben Abrahams nach Jakobus erfüllt *ἐπληρώθη*, d. i. es ist nun erst zur ganzen vollen Erscheinung und Bedeutung gekommen, warum Gott jenen Glauben an die göttlichen Verheißungen dem Abraham zur Gerechtigkeit anrechnen konnte; die Glaubensgerechtigkeit Abrahams erreichte durch jene Glaubensthat erst ihre volle Erscheinung oder Bewährung, wie sie durch das Gen. 22, 16 ff. offen hervortretende göttliche Zeugnis auch besiegelt wurde. Jakobus darf nun V. 24 fortfahren: „ihr sehet, daß aus Werken ein Mensch für gerecht erklärt wird“ (nämlich von

anlehrende Bedeutung von *δικαιοῦσθαι* Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch. Das Wort hat auch bei Jakobus seinen forensischen Sinn und scheitern alle Versuche, ihm diese Bedeutung zu nehmen, wie B. Weifs, Bibl. Theol. N. T. 5. Aufl. S. 185, Not. 3 richtig bemerkt, an dem von Jakobus festgehaltenen Verhältnis zum *σωθῆναι* (vgl. besonders 2, 14: *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν*). Jakobus redet von einer *σωτηρία* im künftigen Gericht, wie auch Paulus dafür Glaubensfrüchte fordert 2. Kor. 5, 10 und vgl. Matth. 25, 31 ff., also von einem Gerichte, vor dem bereits gegenwärtig der Mensch durch eine Rechtfertigung Gottes vor der Welt sich gesichert weiß; Paulus redet von der *σωτηρία*, wie sie durch das neue Liebesverhältnis zu Gott infolge der Glaubensgerechtigkeit oder Sündenvergebung erlangt wird.

¹⁾ Die von Hort festgehaltene Lesart *συνήργει* giebt den Zusammenhang richtiger wieder als die von Tischendorf bevorzugte *συνεργεῖ*. So auch Weizsäcker und der Kommentar von Zöckler.

Gott vor der Gemeinde des Reiches Gottes), aus Werken, die freilich den Glauben zur Voraussetzung haben, aus Werken, wie sie eben der Mensch nur thun kann, dem sein Glaube von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet worden ist, und nicht aus Glauben allein, d. i. aus Glauben, der keine Werke aufweisen kann. In gleichem Sinne weist Jakobus V. 25 auf das Beispiel der Rahab hin, deren Gewerbe (*ἡ πόρνη*) die Kundschafter veranlafste, bei ihr einzukehren und deren Glaubensthat, indem sie ebendieselben auf einem andern Wege sicher entliefs, ihr den Ruhm eines vor Gott rechtschaffenen Handelns eintrug (vgl. auch Hebr. 11, 31), so dafs sie aus Werken gerecht wurde *ἐδικαιώθη*, d. i. von Gott für eine Gerechte vor Israel erklärt wurde, so dafs ihr infolge davon das Leben geschenkt ward Jos. 6, 22 ff., ja sie eine hochgeehrte Stammutter in Israel wurde Matth. 1, 5. Aus diesem Zusammenhange übrigens wie insonderheit aus der Art und Weise, wie Jakobus 2, 23 das Schriftwort Gen. 15, 6 erfüllt sieht (*ἐπληρώθη*) und aus dem *ἐδικαιώθη* Abrahams und Rahabs V. 21 und V. 25 geht deutlich hervor, dafs von einer Polemik des Jakobus gegen die paulinische Rechtfertigungslehre nicht die Rede sein kann und das bekannte ungünstige, oft wiederholte Urteil Luthers über die *epistola straminea* auf einem unglückseligen Mißverständnisse der Worte des Jakobus beruht, wie denn auch der ganze Jakobusbrief aus vorpaulinischer Zeit herrührt und darum nicht antipaulinisch sein kann. Freilich hat hier Jakobus einen andern Begriff der *δικαίωσις* als Paulus, der aber auch an das Alte Testament sich durchaus anschliesst und auf Worte Jesu zurückgeht. Dazu hat Jakobus andere Leser vor sich als Paulus; Jakobus polemisiert gegen eine tote Glaubensorthodoxie pharisäischer Art, Paulus gegen pharisäischen Tugendstolz und Werkgerechtigkeit, Jakobus bekämpft eine praktische Verirrung, wie sie etwa Jesus Matth. 7, 21 vor Augen hat und der gegenüber er Joh. 13, 17 einschärft, einen Glauben, der mit dem blofsen Wissen sich begnügt und in keinem gottwohlgefälligen Thun sich erweisen mag, der also tot, unnütz (*νεκρά, ἄργή*) ist und keine errettende Kraft hat,

wie das Mitleid mit dem Armen nichts nützt, wenn es nur Worte und keine Thaten hat (2, 14—16), Paulus muß jüdischer Werkgerechtigkeit und dem Wahne gegenüber, durch eigene Tugend und Kraft sich die Seligkeit zu verschaffen, auf die Notwendigkeit eines Glaubens aufmerksam machen, der der sündenvergebenden Gnade Gottes durch das Verdienst Christi gewiß wird, seinem Wesen nach Vertrauen auf den heiligen und barmherzigen Gott ist und aus Knechten und Feinden Gottes uns zu Kindern Gottes macht, und solch rechtfertigender Glaube ist auch ein solcher, der Früchte bringen muß Gal. 5, 6. So redet denn auch Paulus nur von den *ἔργα νόμου*, durch welche kein Fleisch gerecht wird, Jakobus kennt nur *ἔργα πίστεως*, in denen der Glaube sich thätig erweist, durch welche der Mensch von Gott für gerecht erklärt und vor dem künftigen Gerichte gesichert wird. Bei Paulus steht der große Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, bei Jakobus der zwischen Wissen und Thun im Vordergrund.¹⁾

Eine andere schwierigere Anführung aus dem Alten Testamente lesen wir bei Jakobus 4, 5. 6. Weltliebe, aus dem ungebrochenen Gelüsten des Herzens erzeugt — das ist hier der Zusammenhang — schafft Unfrieden und Streit, hindert das Gebetsleben, insonderheit des Gebetes Erhörung und macht zum Feinde Gottes, der unsere Liebe ganz und allein für sich fordert. Wir übersetzen nun V. 5 und 6: oder meint ihr, daß vergeblich die Schrift sagt: „eifersüchtig verlangt nach uns der Geist, den er (Gott) in uns hat wohnen lassen?“ Um so größere Gnade aber giebt er (Gott). Darum spricht sie (die Schrift): „Gott widerstehet den Hoffärtigen, den Demütigen aber giebt er Gnade.“ Die Stelle ist eine der schwierigsten des Neuen Testaments. Viele Ausleger finden in V. 5 gar kein Citat aus dem Alten Testament, sondern beziehen das *ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφή λέγει*; entweder auf den ganzen vorhergehenden Gedanken V. 4 oder auf

¹⁾ Die reiche theologische Litteratur zu der verschiedenen Auffassung der Rechtfertigungslehre bei Jakobus und Paulus s. bei Burger in Zöcklers Kommentar IV, S. 222 f.

die erst V. 6 nach *διὸ λέγει* angeführte Schriftstelle. So übersetzt Huther (und ähnlich Weizsäcker): oder meint ihr, daß vergeblich die Schrift spricht? Nein, neidisch begehrt unser der Geist, der in uns Wohnung gemacht hat, giebt aber um so grössere Gnade. Darum sagt sie u. s. w. Die Schwierigkeit zu bestimmen, welches Schriftwort Jakobus V. 5 meine, hat zu dieser Erklärung geführt. Aber die Formel *ἡ γραφὴ λέγει* verlangt ein Citat und unter den mancherlei alttestamentlichen Stellen, an welche die Ausleger gedacht haben — hat man doch sogar auf neutestamentliche Stellen oder auf eine verlorne Prophetenstelle oder auf eine Stelle aus dem Testament der zwölf Patriarchen geraten — kann mit gutem Grunde nur Exod. 20, 5 in Verbindung mit Exod. 29, 45 festgehalten werden. In der erstgenannten Exodusstelle bezeichnet sich Gott als *אל קנא*, d. i. eifersüchtiger Gott, der seine Ehre keinem andern giebt und die Missethat der Abgötterei darum heim sucht, in der zweiten Exodusstelle verheißt Gott in der Mitte der Kinder Israels zu wohnen und ihr Gott zu sein. Es verlangt also Gott, der seinen heiligen Geist in uns wohnen gemacht hat — so wendet Jakobus neutestamentlich den Gedanken — eifersüchtig (*πρὸς φθόρον* adverb.), d. i. ausschliesslich uns zu besitzen: so sieht es Jakobus Ex. 20, 5 in der Bezeichnung Gottes ausgesprochen. Er fährt fort: um so grösser aber ist die Gnade, die Gott giebt, d. i. für die verlangte Verzichtleistung auf die Welt entschädigt eine den Verlust überwiegende Gnade, die Gott nur den demütigen Herzen schenkt. Der Apostel mag auf diesen Zusammenhang durch die weiteren Worte in Ex. 20, 5 geführt worden sein: und der ich Gnade thue an Tausenden, an denen, die mich lieben und meine Gebote halten.¹⁾ Für den Gedanken aber, daß Gott seine Gnade nur den

¹⁾ Die revidierte Lutherbibel giebt den Sinn von V. 5 wesentlich richtig wieder, wenn sie übersetzt: oder lasset ihr euch dünken, die Schrift sage umsonst: der Geist, der in euch wohnt, begehret und eifert? Luther selbst hatte: „den Geist, der in euch wohnt, gelüftet wider den Haß,“ indem er *πρὸς φθόρον* für *κατὰ φθόρον* faßte und an Schriftstellen wie Ps. 37, 1 ff. V. 34 ff. Ps. 73, 3 f. gedacht haben mag.

Demütigen giebt, beruft sich Jakobus auf die auch 1. Petr. 5, 5 aus Prov. 3, 34 angeführte Warnung gegen eine Hoffart, die sich geistlich reich genug dünkt, um der göttlichen Gnadengabe nicht zu bedürfen. Der hebräische Text lautet: „hat er's (sc. Jehova) mit Spöttern zu thun, so spottet er, aber den Demütigen giebt er Gnade;“ Jakobus citiert wie auch Petrus nach den LXX, nur daß sie *ὁ θεός* statt *κύριος* setzen — was nach Böhl auf Rechnung der Volksbibel kommen soll. Sind aber die *ὑπερήφανοι* die Reichen Luk. 6, 24 ff., so die *ταπεινοί* die Armen im Geist, die Leidtragenden, Sanftmütigen und Barmherzigen der Bergpredigt.

Am Schlusse des Briefes 5, 20 haben wir nicht ein Citat, sondern nur eine Reminiscenz aus Prov. 10, 12, die ausführlicher 1. Petr. 4, 8 wiederkehrt. In der alttestamentlichen Stelle heisst es: „Haß erregt Zänkereien, aber alle Vergehungen deckt die Liebe zu.“ In Erinnerung an dieses Wort spricht Jakobus die Verheißung aus: wenn einer unter euch abgeirrt ist von der Wahrheit und jemand bringt ihn zurecht, der weiß, daß, wer einen Sünder von dem Irrtum seines Weges zurechtgebracht hat, seine Seele retten wird vom Tode und bedecken wird eine Menge von Sünden. Wer also ein Liebeswerk an dem irrenden Bruder vollbringt, wird zudecken eine Menge von Sünden. Die Frage ist, auf wen sich die Verheißung bezieht, ob auf den Bekehrenden oder auf den Bekehrten. Grammatisch ist beides möglich. Viele Erklärer (Beyschl., Hofm., Burger) beziehen die Verheißung auf den, welcher den Sünder bekehrt hat: wem seine liebende Bemühung gelungen ist, der wird seine eigene Seele damit retten und eine Menge seiner Sünden vor dem Auge des Richters bedecken. Daß diese Verheißung eine richtige ist und weder der Sündenvergebung durch Christus zu nahe tritt noch den Bekehrer der Mühe überhebt, sich selbst zu bekehren, ist fraglos. Aber ob nicht die Beziehung auf den Bekehrten dem ganzen Zusammenhange und der Erinnerung auch an das alttestamentliche Wort gemäßer ist? Jakobus hat die *ἀδελφοί* und besonders die *πρεσβύτεροι* 5, 14 ermahnt, für den schwachen und irrenden Bruder zu beten, das Gebet

des Glaubens werde ihn retten, so daß der Herr ihn aufrichten und seine Sünde ihm vergeben wird. Nun faßt der Apostel noch einmal zum Schluß zusammen, welchen Segen es bringen wird, wenn man der Irrenden sich annimmt: man errettet ihre Seele vom Tode und deckt eine Menge von Sünden zu, wälzt also jene Schmach von der Gemeinde ab, die durch die Sünde des Irrenden, der sich der Irrlehre zugewandt, auf der Gemeinde lastete. Das *καλύψει* würde dann den Sinn von „zudecken“ haben, so daß man nicht mehr davon spricht. Und das ist doch der eigentliche Sinn der hebräischen Worte. Wer solch ein Liebeswerk thut, schafft damit die Sünden der einzelnen und wohl auch sonst vieler Schadenfrohen aus der Welt, so daß nicht mehr von ihnen gesprochen wird, und thut damit der Gemeinde Christi einen großen Dienst. Zugleich aber fordert damit Jakobus am Schlusse seines Briefes den ganzen gläubigen Teil seines Volkes zur Fürbitte und zum Rettungswerk zum Heile der Gesamtheit auf.

Reich an alttestamentlichen Citaten ist besonders auch der erste Petrusbrief. Dieser Brief, den Luther im Gegensatz zum Jakobusbriefe zu den „rechten und edelsten Büchern des Neuen Testaments“ gerechnet, ja als den „rechten Kern und Mark unter allen Büchern“ bezeichnet hat, kennzeichnet sich recht als einen Brief des Apostels der Beschneidung für Judenchristen geschrieben. Er ist ganz und gar von Anschauungen durchzogen, die dem Alten Testament entnommen sind; das bezeugen die zahlreichen alttestamentlichen Bilder und Ausdrucksweisen, die Anspielungen auf die religiösen Institutionen und die Geschichte des Alten Bundes. Wie Petrus hier das Christentum als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie auffaßt 1, 10—12, ganz in Übereinstimmung mit seinen Reden in der Apostelgeschichte 3, 18—25, wie er die Christen als solche anschaut, in welchen die Idee des theokratischen Volkes sich verwirklicht 2, 4. 5. 9, wie er in der Lehre von der Person und dem Werke Christi überall auf das Alte Testament zurückgeht 1, 19. 2, 22, 25, so verflucht er auch oft alttestamentliche Citate in seine Rede, ohne sie als

solche zu bezeichnen. Man zählt in den 105 Versen unseres Briefes 23 alttestamentliche Citate, so daß keine Schrift des Neuen Testaments so reich mit alttestamentlichen Anspielungen durchwoben ist wie dieser Brief. Auf das Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem ersten Petrusbriefe und dem Römer- und besonders dem Epheserbriefe und auf die daraus gezogenen Schlüsse für die Zeit der Abfassung dieser Briefe können wir hierorts nicht eingehen.

Mit *γέγραπται* eingeleitet tritt uns 1, 16 das Wort aus Lev. 11, 44 entgegen: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“ Die Ermahnung zu einem heiligen Wandel gründet hier Petrus auf die Heiligkeit des Gottes, der sie berufen hat und der bereits das Volk des Alten Bundes wiederholt (vgl. auch Lev. 11, 45. 19, 2. 20, 7. 26) also ermahnt hatte. Ohne *γέγραπται* wird 1, 24. 25 die Stelle Jes. 40, 6—8 angeführt: „alles Fleisch ist wie Gras und alle seine Herrlichkeit wie des Grases Blume; verdorret ist das Gras und seine Blume ist abgefallen, das Wort des Herrn aber bleibt in Ewigkeit.“ Petrus begründet mit diesen Worten, warum er das Wort Gottes oder das Evangelium, wodurch die Wiedergeburt sich vollziehe, einen unvergänglichen Samen und ein bleibendes (*ἀφθαρτος* und *μένων*) nenne; denn gegenüber der Vergänglichkeit aller Herrlichkeit des Menschen bleibt nur das Wort des Herrn ewiglich. Der Apostel folgt den LXX, die V. 7 des hebräischen Textes ganz weglassen und *הַיְשָׁרָה* V. 6 durch *χόρτος* wiedergeben, aber er weicht von den LXX ab, indem er statt *δόξα ὀνθρώπου* an den Grundtext sich anschließend *δόξα αὐτῆς* liest und statt *τοῦ Θεοῦ ἡμῶν* gewifs bereits an Christus denkend *κυρίου* setzt.

Im zweiten Kapitel tritt uns V. 3 in den Worten: „wenn anders ihr geschmeckt habt, daß gütig der Herr ist“ eine Erinnerung an Ps. 34, 9 entgegen: Schmecket und sehet, daß Jahve gütig ist. Ebenso ist V. 4 die Bezeichnung Christi als „lebendiger Stein, von den Menschen verworfen, bei Gott aber auserlesen, wertvoll“ aus Ps. 118, 22 hergenommen, von dessen messianischem Verständnisse im Munde Jesu wir schon

Matth. 21, 42 und in der petrinischen Rede Act. 4, 11 gesprochen haben. V. 6 aber wird geradezu diese Bezeichnung Jesu begründend mit den Worten aus Jes. 28, 16 eingeführt: „dieweil in der Schrift enthalten ist (*περιέχει*): Siehe ich setze in Zion einen auserwählten, wertvollen Eckstein, und wer auf ihn trauet, wird nicht zu schanden werden.“ Von der messianischen Auslegung dieser Stelle haben wir auch bereits oben zu Matth. 21, 42 gesprochen. Die Wiedergabe der prophetischen Worte folgt, ähnlich wie Röm. 9, 33, weder dem Grundtext noch den LXX genau, sondern Petrus hat nur aus den LXX die ihm passenden, den Charakter des Steines kurz und treffend resumierenden Worte ausgewählt und weil er unter dem *λίθος ἀκρογωνιαῖος* Christus selbst versteht, so schließt er nicht bloß mit *ὁ πιστεύων*, sondern bestimmter mit *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*. Mit Hinweis aber auf Ps. 118, 22 und Jes. 8, 14 (s. oben zu Matth. 21, 42) fährt er weiter fort: „für euch nun, die ihr glaubt, ist er der Gegenstand der Verehrung, für die Ungläubigen aber ist der Stein, den die Bauleute verworfen haben, dieser geworden zum Eckstein und ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses.“ Den Ungläubigen also ruft er zu, daß sie, die bauenden, einmal beschämt werden, indem der von ihnen verschmähte Stein zu so hohen Ehren gelangt ist, der Hauptstein des Hauses Gottes zu werden, dann aber, daß dieser Stein ihnen so werde in den Weg gelegt werden, daß sie an ihm sich stoßen und fallen werden. Endlich aber zeichnet er ihnen gegenüber den glorreichen Stand, in den die Gläubigen jetzt bereits aufgenommen sind, V. 9 und 10 mit Worten aus Jes. 43, 20. 21. Exod. 19, 6. Mal. 3, 17. Deut. 32, 21. Hos. 2, 25 entnommen: was Israel im Alten Bunde werden sollte, eine Gemeinde Gottes mit hohen Ehrennamen geschmückt, das ist das geistliche Israel durch Christus geworden.

2, 22 ff. schildert Petrus Christi Person und Werk mit Worten aus Jes. 53 entnommen: seine Sündlosigkeit nach Jes. 53, 9, sein geduldiges Verhalten in dem unverschuldeten Leiden nach Jes. 53, 7, sein sühnendes Thun nach Jes. 53,

4. 11. 12, die heilende Wirkung seines Leidens nach Jes. 53, 5. Die hebräischen Ausdrücke לַחֲטָאֵינוּ, נִשְׁפָּט, die dort vom Knechte Jahves gebraucht nach stehendem alttestamentlichen Sprachgebrauch nur heißen können: er trägt stellvertretend die Strafe und Schuld für fremde Sünde, dadurch daß er sein Leben zum Schuldopfer giebt, hat Petrus, das ἀνῆνεγκεν der LXX bestimmter deutend, wiedergegeben: unsere Sünden hat er an seinem Leibe (der in einen gewaltsamen Tod dahingegeben ward, in welchem sich das Gottesgericht über die Sünde am deutlichsten offenbarte, so daß der Leib Christi offenbar mit dem Leibe des getöteten Opfertieres verglichen wird) hinaufgetragen auf das Holz (d. i. das Kreuz als Galgenholz, um an Deut. 21, 23, vgl. Gal. 3, 13 zu erinnern), d. i. indem er unsere Sünden, deren Strafe er an seinem Leibe an dem Kreuzesholze erlitt, mit sich auf das Holz hinauftrug, hat er sie uns abgenommen, so daß dieselben die Schuldigen weder mit Schuld beflecken noch straffällig machen können. Die heilende Wirkung des Todesleidens Christi bezeichnet aber Petrus, indem er von der ersten Person des hebräischen Textes in die zweite übergeht, mit den Worten: durch dessen Wunden ihr seid heil geworden. Er hält den Singular des hebräischen Textes fest, weil der heilige Leib Jesu so zermartert war, daß er gleichsam nur eine Wunde und Blutstrieme war. Und näher wird diese heilende Wirkung des Leidens Christi endlich V. 25 mit Ausdrücken wieder aus Jes. 53 genommen und mit Bildern, die im Alten wie Neuen Testamente sonst viel vorkommen, erklärt: ihr habt im Glauben an Christi Versöhnungstod Vergebung eurer Sünden empfangen und seid aus dem kläglichen Zustande des Irregehens und der Gottentfremdung in den Gottesfrieden unter der Obhut des treuen Seelenhirten und Seelenhüters gelangt.

3, 6 werden die Weiber ermahnt, Sarahs Beispiel zu befolgen, die Abraham gehorsam war, indem sie ihn nach Gen. 18, 12 Herrn nannte und auch sonst ja ihre Unterwürfigkeit gegen ihren Eheherrn bezeugte. Petrus nennt hierbei die christlichen Frauen — und er hat Frauen aus

Israel vor allem im Auge — Sarahs Kinder, wie Gal. 3, 7 alle die ἐκ πίστεως sind υἱοὶ Ἀβραάμ genannt werden. Ob ihm Jes. 51, 1 und 2 dabei in Erinnerung gekommen sein mag, wo es heisst: blicket auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid, blickt hin auf Abraham, euren Ahnherrn, und auf Sarah, die euch gebär? Sarahs Töchter aber nennt er sie als solche, welche Gutes thun (wie 2, 15. 20) und keinerlei Schrecken fürchten (vielleicht mit Beziehung auf Prov. 3, 25 LXX: du brauchst dich nicht zu fürchten vor plötzlicher Schrecknis noch vor dem über die Gottlosen verhängten Verderben, wenn es hereinbricht), d. i. die so im Vertrauen auf Gott stehen, daß sie sich vor keinem Übel und vor keiner drohenden Gefahr zu fürchten brauchen.

3, 10—12 wird die Ermahnung zu einem sanftmütigen, die Feinde liebenden Benehmen durch Ps. 34, 13—16 begründet. Die Worte lauten bei Petrus ohne Citationsformel angeführt: „denn wer Freude am Leben haben und gute Tage sehen will, der soll seine Zunge wahren vor dem Bösen und seine Lippen vor Trugreden, er lasse ab vom Bösen und thue Gutes, suche Frieden und trachte ihm nach; denn die Augen des Herrn sind gerichtet auf die Gerechten und seine Ohren auf ihr Gebet, das Angesicht des Herrn aber auf die, die Böses thun.“ Bei einem solchen Verhalten sollen die christlichen Leser des gnädigen Aufsehens und Schutzes Gottes versichert sein, während die da Böses thun, das Zornesantlitz Gottes zu fürchten haben. Der Apostel folgt den LXX, nur läßt er die anfängliche Frage τίς ἐστὶν ἄνθρωπος weg, gebraucht im Nachsatze statt der 2. Person des Imperativ die 3. Person, ändert die Worte ὁ θέλων ζωὴν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν in ὁ θέλων ζωὴν ἀγαπᾷ καὶ ἰδεῖν ἡμέρας (den Sinn der LXX und des hebräischen Textes prägnanter wiedergebend: wer da wünscht Freude am Leben zu haben, oder nach Bengel: qui vult ita vivere, ut eum non taedeat vitae) und giebt auch den Schlussworten πρόσωπον δὲ κυρίου noch eine bestimmtere Wendung. — 3, 14. 15 preist Petrus seine Leser nach Christi Aus-

spruch Matth. 5, 10 selig, auch wenn sie um der Gerechtigkeit willen leiden sollten und mit Worten aus Jes. 8, 12. 13 entnommen setzt er hinzu: „fürchtet euch aber nicht vor ihrer Furcht und erschrecket nicht, heiligt vielmehr den Herrn Christus in euren Herzen.“ Die Stelle lautet im Grundtext: ihr sollt nicht vor dem, was es (sc. das Volk) fürchtet, euch fürchten und erschrecken, Jahve der Heerscharen sollt ihr heilig halten und er soll es sein, der euch Furcht und Schrecken einflößt. Der Apostel ändert den LXX folgend ihr *τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ* in *τὸν δὲ φόβον αὐτῶν*, d. i. die Furcht oder den Schrecken, den die Bösen euch bereiten, und Jahve der Heerscharen in *κύριον τὸν Χριστόν*; denn wie einst Jehova, so sollen sie Christum als den Heiligen verehren und ihre Furcht sein lassen.¹⁾

Einen Hinweis auf das warnende Beispiel des noachischen Geschlechtes lesen wir in der schwierigen Stelle 3, 19 f. Christen sollen — das ist der Zusammenhang — auf Wahrung eines guten Gewissens bedacht sein und lieber mit Gutesthun leiden als mit Bösesthun. Dazu hält ihnen Petrus V. 18 das Beispiel Christi vor, dessen unschuldiges Sterben für die Sünder ihm zur Verherrlichung und uns zum Heile diente. Auch das Leiden, das wir durch die Sünde anderer leiden, ist für uns vorübergehend, ein Durchgang zur Herrlichkeit und es kann auf die, welche uns Unrecht zufügen, eine heilsame Rückwirkung üben. Darum schreibt der Apostel: „denn auch Christus ist einmal für Sünden gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führe, getötet zwar nach dem Fleisch, lebendig gemacht aber nach dem Geist, in welchem er auch hinging und den Geistern im Gefängnis gepredigt hat, die einst ungehorsam waren, als die Langmut Gottes zuwartete, während in Noahs Tagen die Arche zubereitet wurde, in welche wenige, nämlich acht Seelen, gerettet wurden durchs Wasser, welches auch euch in gegenbildlicher Weise jetzt

¹⁾ Die dem alttestamentlichen Texte entsprechende Lesart des text. rec. *κύριον τὸν θεόν* ist von Lachm. Tisch. in *κύριον τὸν Χριστόν* nach den besten Überlieferungen korrigiert.

rettet, nämlich eine Taufe, die nicht Ablegung des leiblichen Schmutzes ist, sondern die Bitte eines guten Gewissens zu Gott, durch die Auferstehung Jesu Christi, welcher ist zur Rechten Gottes, hingegangen in den Himmel, wo ihm Engel unterthan worden sind und Herrschaften und Mächte.“ Die Verbindung der Gedanken ist eine sehr lose und man könnte wohl eine Digression in diesen Worten finden, wenn nicht die Schreibweise des Apostels auch sonst gern in solchen Verknüpfungen sich bewegte. In einem dreifachen offenbar hat das verklärte Leben, in das Christus durch Todesleiden eingegangen ist, nach dem Apostel sich bewährt: 1. er ist hingegangen zu den Geistern im Gefängnis, denen er gepredigt hat, 2. er rettet uns durch das Wasser der Taufe kraft seiner Auferstehung, 3. er thront gen Himmel gefahren zur Rechten Gottes über die himmlischen Geister. Die heilwirkende Thätigkeit des verklärten Christus erstreckte sich zuerst in das Totenreich; denn ζωοποιηθεὶς ist er ἐν πνεύματι, d. i. in der Existenzform eines vom Körper gesonderten Geistes hingegangen zu den Geistern der einst in der Sintflut untergegangenen Menschen, die, als Gottes Langmut 120 Jahre Gen. 6, 3 auf Buße harrte, die Mahnung zur Buße verachteten und darum in Haft gehalten wurden, und hat er ihnen gepredigt. Der Sprachgebrauch von ἐκήρουν und das εὐηγγελίσθη der mit unserer Stelle zu verbindenden Stelle 4, 6 schließt eine praedicatio damnatoria, die vielfach hierunter verstanden worden ist, entschieden aus und läßt nur an eine Kundmachung des durch ihn vollzogenen Erlösungswerkes mit dem Rufe: thut Buße und glaubet an das Evangelium! denken. Unmittelbar also nach dem Tode, ja im Tode¹⁾ zeigte sich Jesu Herrlichkeit und auch seinen

¹⁾ Wir unterscheiden die Lebendigmachung Christi von seiner Auferweckung, die wir erst V. 21 von Petrus hervorgehoben finden, und verlegen den Vorgang πορευθεὶς ἐκήρουν in die Zeit zwischen Tod und Auferstehung, so daß er mit der sogen. Höllenfahrt eins ist. Burger im Strack-Zöcklerschen Kommentar zu dieser Stelle verlegt den Vorgang zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, weil er ζωοποιηθεὶς von der Auferstehung erklärt. Siehe überhaupt bei letzterem die reiche

Heilandsberuf erfüllte er im Totenreich, er kündigte jenen Geistern nicht bloß seinen Sieg, sondern er bot ihnen auch seine Gnade an; denn sie waren zwar in Strafhafte, aber noch nicht in der ewigen Verdammnis, am Fleische, d. i. nach ihrem sinnlich-irdischen Leben bereits gerichtet, des Todes Bitterkeit und Gottes gerechtes Gericht schmeckend, aber noch fähig am Geist, d. h. für das ewige himmlische Leben gerettet zu werden (4, 6). Die heilwirkende Thätigkeit des verklärten Christus erstreckte sich aber zum andern über alle Völker durch die Taufe, von welcher das rettende Wasser der Sintflut, durch welches nur wenige, nämlich acht Seelen (Noah mit den Seinen) hindurchgerettet wurden, ein Vorbild war. Denn das ist das Wesen der Taufe: sie ist wie bei Noah eine Errettung vom Verderben und führt zu neuem göttlichen Leben. Bedeutet sie doch nicht eine Reinigung von leiblichem Schmutz wie die jüdischen Reini-

Litteratur zu dieser Stelle. Wird aber *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* nur erklärt werden können: getötet nach Seite seines irdisch-leiblichen Lebens, lebendig gemacht nach Seite seines geistigen Lebens und in diesem Geiste, der von dem zur messianischen Wirksamkeit ihn befähigenden Gottesgeiste erfüllt war, — also noch nicht in der verklärten Leiblichkeit des Auferstandenen — hat er seine messianische Wirksamkeit unter den Geistern im Scheol fortgesetzt, so wird die Lebendigmachung Christi doch nur hier von dem Momente seines Todes verstanden werden können: kaum hatte Jesus seinen Geist in die Hände des Vaters übergeben und kaum war derselbe im Momente des Sterbens Christi auf kurze Zeit in den Zustand der Bewusstlosigkeit versenkt, so wurde er auch wieder lebendig gemacht und mit neuem Gottleben erfüllt. Die hier mitgeteilte Wirksamkeit Jesu im Geisterreiche wäre unbegreiflich, wenn sie nicht auf einer besonderen Offenbarung, also einer Mitteilung des Auferstandenen an Petrus beruhte. Daß übrigens nicht alle *ἐν φυλακῇ* befindlichen *πνεύματα*, sondern nur die in der Sintflut untergegangenen Menschen hier genannt sind, während 4, 6 ganz allgemein *νεκροί* steht, wird nur so erklärt werden können, daß Petrus ein besonders treffendes Beispiel solcher anführen wollte, die vor Christo und ohne Anbieten der Gnade Gottes in Christo gestorben sind, wie denn das Gericht der Flut mehr oder minder Schuldige, bewußt Ungehorsame und Unzurechnungsfähige zugleich hinwegraffte. Vgl. Matth. 24, 37—39. Luk. 17, 26. 27, wo das noachische Geschlecht auch als Typus folgender Zeiten hingestellt wird.

gungen, sondern eine sittliche, innerliche Reinigung; denn sie ist das Nachfragen, Verlangen, Sehnen nach einem guten Gewissen Gott gegenüber (*ἀγαθῆς συνειδήσεως ἐπερώτημα εἰς θεόν*), und das erlangt man nur durch die Auferstehung Jesu Christi, in welcher die durch seinen Tod erworbene Sündenvergebung uns besiegelt ist und die zugleich neue, göttliche Lebenskräfte uns schenkt. Von dem verklärten Leben Christi geht aber endlich auch auf die himmlischen Geister eine Heilswirkung aus; denn er ist gen Himmel gefahren (das *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* V. 22 entspricht dem *πορευθεὶς ἐκῆρουξεν* V. 19) und zur Rechten Gottes erhöht herrscht er auch über die himmlischen Geister wie über die *ἐν φυλακῇ πνεύματα*.

Die Anführung aus Prov. 10, 12, mit der Petrus 4, 8 die Mahnung, eine brünstige Liebe untereinander zu pflegen, die Mutter aller Pflichten gegen den Nächsten, begründet, besprochen wir bereits Jak. 5, 20. Der Sinn kann auch hier nur sein: verharret in der brüderlichen Liebe, so schwer das auch manchmal sein mag; denn es ist eben der Liebe Art, daß sie eine Menge von Sünden und Schanden in der Gemeinde zudeckt und nicht mit gehässiger Rede über den Bruder herfährt. Nicht also von einer Verdienstlichkeit oder sühnenden Kraft der Nächstenliebe, wie katholische Ausleger meinen, redet hier Petrus, sondern in ähnlicher Weise wie Paulus 1. Kor. 13, 7 *πάντα στέγει ἡ ἀγάπη*, die Liebe bedeckt alles, nämlich die Sünden und Schanden des Bruders. 4, 18 wird der V. 17 ausgesprochene Gedanke: wenn die Gläubigen den Ernst des Gerichts zuerst erfahren, was für ein Ende haben die Ungehorsamen zu erwarten? durch eine wörtliche Anführung der Übersetzung der LXX von Prov. 11, 31 bestätigt und verstärkt: „und wenn der Gerechte kaum gerettet wird, wohin wird der Ungläubige und der Sünder kommen?“ d. i. wenn der, welcher der Gerechtigkeit nachstrebt, mit genauer Not und nicht ohne Leiden errettet wird, der Gottlose und Sünder ist erbarmungslos dem Verderben anheimgefallen. Die Stelle lautet im hebräischen Texte: „so dem Gerechten auf Erden vergolten wird, wie vielmehr dem Gottlosen und Sünder.“

Die LXX, denen Petrus wörtlich folgt, haben den Sinn des hebräischen Textes etwas freier, aber richtig wiedergegeben.

Die Anführung aus Prov. 3, 34, mit der der Apostel 5, 5 die Ermahnung zur Demut begründet, haben wir schon zu Jak. 4, 6 besprochen. Eine letzte Anführung alttestamentlicher Worte finden wir noch 5, 7, wo die Worte: „alle eure Sorge werfet auf ihn“ aus Ps. 55, 23 nach den LXX entnommen sind, wo es heisst: wirf auf Jehova deine Sorge.

Eine specifisch judenchristliche, in alttestamentlichen Bildern, Geschichten und Vorstellungen sich bewegende Lehrweise tritt uns auch im zweiten Petrusbriefe entgegen, der, wenn auch der Sprachcharakter mannigfach ein anderer als der des ersten Briefes ist, doch inhaltlich in allen Grundzügen so vielfache Verwandtschaft mit dem ersten Petrusbriefe zeigt, daß, selbst den Fall gesetzt, daß Petrus nicht der Verfasser unseres zweiten Briefes wäre, — und die weit in das christliche Altertum hinaufreichende Frage um die Echtheit dieses Briefes ist auch heute noch nicht mit voller Sicherheit entschieden — der Verfasser doch nur ein von dem Ernste des Christentums ganz besonders tief ergriffener und erleuchteter Geist sein müßte, der in dem urapostolischen Kreise zu suchen wäre.

2, 4 ff. führt der Apostel in der Warnung vor falschen Lehrern drei Beispiele früherer Strafgerichte Gottes an, die nicht zweifeln lassen, daß auch diese Verführer dem göttlichen Strafgerichte nicht entinnen werden: die sündigenden Engel, die alte Welt zu Noahs Zeit und die Städte Sodom und Gomorrha. Der Satz ist ein Anakoluthon und der Nachsatz auf die drei Vordersätze ist in V. 9 enthalten, in dem zugleich die rettende Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Frommen betont wird. Von den sündigenden Engeln wird ausgesagt, daß Gott ihrer nicht verschont hat, sondern sie in Gruben der Finsternis (*σπηραῖς ζόφου*. Die Lesart des text. rec. *σειραῖς ζόφου* Bande der Finsternis scheint aus *δεσμοῖς* Jud. 6 geflossen zu sein) zum Abgrund verstieft (*τάραρος* = *ἄβυσσος*, während *ἄδης* den Aufenthaltsort der Toten überhaupt bezeichnet und *γέεννα* die Feuerhölle, den

schlußgerichtlichen Strafort anzeigt) und dahingab, daß sie zum Gericht aufbewahrt würden. Petrus kann möglicherweise an Gen. 6, 1 ff. gedacht haben, wie denn der Gegensatz von Gottessöhne und Menschentöchter die Deutung auf Engel, die in gottwidriger Geschlechtsgemeinschaft mit Menschentöchtern getreten wären, nahelegt — eine Deutung, die auch Josephus und die LXX in der Stelle gefunden zu haben scheinen und die vielfach in der Kirche, auch von Luther, Melanchthon, Calvin und zuletzt von Hofmann, Kurtz, Delitzsch u. a. festgehalten worden ist. Freilich sagt die Genesisstelle nichts von einer Bestrafung der Engel und man könnte nur sagen, Petrus schöpft diese Kenntniss aus der jüdischen Sage, wie sie sich z. B. in dem Buche Henoch schriftlich fixiert hat. Aber es ist viel wahrscheinlicher, daß die dunkle Stelle Gen. 6, 1 ff. vielmehr von einer gottwidrigen Geschlechtsgemeinschaft der Sethiten und Kainiten redet, da der ganze auf Engel gedeutete Vorgang zu abenteuerlich lautet und ganz wider den Offenbarungsgeist Alten Testaments ist, auch Gott an jener Stelle sein Mißfallen und seine Strafe nur über das Menschengeschlecht ausspricht. Und wird nicht vielmehr Petrus — auch Jud. 6 werden wir keinen andern Sinn finden — auf den ersten Sündenfall in der Geisterwelt in jenen Worten hingedeutet haben, auf jene Engel, die aus lichter Höhe in finstere Tiefe, aus himmlischer Freiheit in enge Verwahrung gestossen worden sind, um dort ihres endgiltigen Urtheiles zu warten? Das zweite Beispiel nimmt Petrus von der Sintflut her: „Gott hat der alten Welt nicht verschonet, sondern nur Noah als Herold der Gerechtigkeit selbacht bewahrt, da er über die Welt der Gottlosen die Flut herbeiführte.“ Wenn hier Petrus Noah, den Gott mit den sieben anderen wenigen Seelen (vgl. 1. Petr. 3, 20) in dem allgemeinen Verderben errettete, einen Herold der Gerechtigkeit nennt, d. i. der der Welt ihre Ungerechtigkeit und ihr Verderben verkündigte und zur Sinnesänderung und Umkehr aufforderte, so geht das wohl auch über das Schriftwort Gen. 6 hinaus, ist aber durchaus im Sinne desselben. Das dritte Beispiel ist der Untergang von Sodom und

Gomorrha: „Gott hat die Städte Sodom und Gomorrha in Asche gelegt (Gen. 19, 24) und zur Zerstörung verurteilt, sie zum Vorbilde der künftig gottlos Lebenden machend, und den gerechten Lot, der von dem ausschweifenden Wandel der Zuchtlosen gequält wurde, errettete er; denn durch Sehen und Hören schöpfte der Gerechte, der unter ihnen wohnte, Tag für Tag für seine gerechte Seele Qual durch (ihre) frevelhaften Werke.“ Die Charakteristik Lots ist nicht wider den Bericht von Gen. 19, der in jenem Strafgerichte ähnlich wie Noah mit den Seinen errettet wurde, doch erscheint dort Lot allerdings auch in weniger günstigem Lichte (vgl. V. 8, V. 30 ff.). — 2, 15. 16 erläutert der Apostel den Irrweg, den die falschen Lehrer einschlagen, mit dem Beispiele Bileams aus Num. 22. „Den geraden Weg verlassend sind sie irregegangen, ausweichend auf den Weg des Balaam, des Sohnes Bosors, der den Lohn der Ungerechtigkeit liebte, aber auch die Zurechtweisung seiner Übertretung empfing: ein sprachloses Lasttier in Menschenstimme redend wehrte dem Wahnwitz des Propheten.“ Petrus fügt die Zurechtweisung der Habgier, die Bileam erhielt, hinzu, um das wahnsinnige Begehren des Empfängers göttlicher Offenbarung, wie Bileam in dem Numeriberichte wiederholt genannt wird, wider Gott streiten zu wollen und dem Volke zu fluchen, das Gott gesegnet hatte, durch den Vorgang mit der Eselin recht hervortreten zu lassen. Dafs Petrus hierbei, wenn er die Eselin *ἐν ἀνθρώπων φωνῇ φθεγγόμενον* reden läßt, dem buchstäblichen Verständnisse jenes Berichtes folgt, ist zweifellos; ebenso gewifs aber ist, dafs der wunderbare Vorgang mit der Eselin anders erklärt werden darf und mufs und dafs nur der Erzähler in jenem Numeriberichte dem Vorgange diese wunderbare Darstellung gegeben hat (vgl. meine hermeneutisch-apologet. Studie: Die Wunderberichte über Elia und Elisa in den Büchern der Könige. Grimma 1877, S. 8).

2, 22 finden wir ein wirkliches Citat aus dem Alten Testament. Das Schmachvolle des Rückfalles der falschen Lehrer in das alte Sündenwesen wird durch zwei von der Tierwelt hergenommene Gleichnisse mit Rücksicht auf 2, 12

erläutert. „Es ist ihnen widerfahren, was das wahre Sprichwort sagt: ein Hund, der sich zu seinem Gespieenen wendet, und eine Sau, die sich wäscht zum Wälzen im Schlamme.“ Das erste Sprichwort ist aus Prov. 26, 11 nicht nach den LXX, sondern nach dem Grundtext entnommen, das zweite Sprichwort gehört der Volkstradition an, und finden sich sowohl bei den Rabbinen wie bei den alten Klassikern ähnliche Stellen. Vgl. E. Spiefs, *Logos spermaticos*. Leipzig 1871, S. 415.

Im Briefe Judä, der uns nach dem zweiten Petrusbriefe geschrieben erscheint und in dem der Verfasser sich mehrfach dieses letzteren Briefes ganz unabsichtlich erinnert und besonders Stellen aus 2. Petr. 2 mehrfach wiederholt und weiter ausführt und verdeutlicht, der aber gleichwohl des Eigentümlichen und des seinem besonderen Zweck Angemessenen genug enthält, um als ein des Judas, des Bruders des Jakobus, durchaus würdiges Werk zu gelten, treten uns dieselben Beispiele der strafenden Gerechtigkeit Gottes wie 2. Petr. 2 entgegen als Vorbilder des Gerichts, das auf die hier gezeichneten Verführer wartet. Judas erinnert V. 5 an das Gericht, das Israel, nachdem Gott seinen Unglauben beim Auszuge aus Ägypten (Ex. 14, 11. 12) mit der wunderbaren Errettung am Schilfmeere erwidert hatte, das zweite Mal τὸ δεύτερον in seinem Unglauben erteilt hat. Gemeint kann nur sein das göttliche Strafurteil, das die beharrlichen ungläubigen Israeliten aus dem Lande der Verheißung ausschloß (Num. 14, 11. Deut. 1, 32, vgl. Hebr. 3, 19). Gedacht könnte höchstens noch werden an das im babylonischen Exil erfolgte Strafgericht 2. Chron. 36, 16 ff., keinesfalls aber, wie Schott und v. Hofmann wollen, an die Zerstörung Jerusalems unter Titus,¹⁾ Judas hätte dann τὸ τρίτον sagen können und sollen. V. 6 wird, was 2. Petr. 2, 4 von den Engeln gesagt wurde, näher erläutert: der Herr hat die Engel, welche ihre Herrschaft nicht bewahrten, sondern ihre eigene Behausung (d. i. die

¹⁾ Es fällt damit auch der aus dieser Stelle entnommene Grund hinweg, die Zeit der Abfassung unseres Briefes erst nach dem Jahre 70 zu setzen.

ihnen eigentümlich vom Schöpfer angewiesene Lichtwohnung) verließen, auf das Gericht des großen Tages mit ewigen Fesseln unter der Finsternis verwahrt. Wenn es sich erweisen liefse, daß Judas hier das Buch Henoch vor Augen gehabt habe, welches von einem Herabsteigen der Engel, um sich mit Weibern zu beflecken, spricht, und wenn *τούτοις* V. 7 mit den meisten Auslegern auf die Engel bezogen werden müßte und die von den Siddimstädten ausgesagte *πορνεία* auf eine gleiche bei den Engeln schliefsen liefs, so müßte allerdings diese Stelle nach Gen. 6, 1 ff. in der bekannten Weise erklärt werden. Aber *τούτοις* V. 7 wird viel richtiger auf die Bewohner von Sodom und Gomorrha, deren Sünde allbekannt war, bezogen und das *ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας ἀπέρχεσθαι* wäre doch von den Engeln ausgesagt, die gar kein Fleisch haben, recht unpassend. Und macht nicht der Wortlaut von V. 6 vielmehr dem unbefangenen Leser den Eindruck, als rede der Apostel von jenem ersten Falle in der Geisterwelt? Das dritte Beispiel V. 7 lautet: wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, die auf ähnliche Weise wie diese ausgehurt haben (*ἐκ* bezeichnet die ausschweifende Lustgier) und fremdem Fleische nachgegangen sind (gemeint die in der jüdischen Tradition jenen Städten nachgesagte Sodomiterei, wovon Gen. 19, 5 nur ein Beispiel), als Beispiel vor Augen liegen, indem sie des ewigen Feuers Strafe erleiden. V. 9 vergleicht Judas die Frechheit und Strafbarkeit des Lästerns jener *ἀσεβεῖς*, die er schildert, mit der Handlungsweise des Erzengels Michael: sie erfrechen sich etwas gegen die englischen Majestäten (V. 8) zu thun, was nicht einmal jener gegenüber dem Satan sich erlaubte. „Michael aber, der Erzengel (der Dan. 10, 13. 21. 12, 1 der vornehmsten Fürsten einer, der für die Kinder des Volkes Gottes aufstehet und streitet, heisst), als er mit dem Teufel streitend über den Leichnam Mosis verhandelte, wagte doch nicht lästerndes Urteil auf ihn zu werfen, sondern sagte: der Herr strafe dich.“ Judas entnimmt das der an Deut. 34, 5 ff. sich anschließenden jüdischen Sage, wonach Michael Auftrag hatte, Mosis Leichnam zu bergen und in diesem Geschäft vom Satan gestört

wurde, der gegen Moses eine Anklage wegen jenes Mordes an dem Ägypter erhob, der ihn eines solchen ehrenvollen Begräbnisses unwürdig mache; der Erzengel fällt aber gegen Satan kein lästerliches Urtheil, sondern er kündigt ihm nur die göttliche Strafe an in Worten, die Sach. 3, 2 der Engel des Bundes wider Satan gebrauchte, als derselbe Josua den Hohenpriester anfeindete, und die Judas hier Michael in den Mund legt. Wenn schon Clem. Alex., Orig. u. a. an das apokryphische Buch Assumptio Mosis erinnern, in welchem dieser Hergang also erzählt sich finde, so ist doch viel wahrscheinlicher, daß Lukas aus der jüdischen Tradition geschöpft habe, als daß dieser Hergang jenem apokryphischen Buche nacherzählt sein soll, das wohl aus späterer Zeit stammt als unser Judasbrief. V. 11 wird außer an Bileams Verirrung wie 2. Petr. 2, 15 auch an Kains ungerechten Weg, der alle Warnungen Gottes verachtete, und an Korahs Auflehnung gegen Gott und seine heiligen Ordnungen erinnert. V. 14 f. wird endlich jenen Verführern ihr Gericht verkündigt mit einem Weissagungsworte Henochs, das bereits an dem Geschlechte der Sintflut längst eingetroffen ist, aber auf eine schließliche Gerichts-offenbarung des Herrn hinweist. „Es hat aber geweissagt auch auf diese der Siebente von Adam, Henoch mit den Worten: siehe, gekommen ist der Herr mit seinen heiligen Zehntausenden, um Gericht zu halten wider alle und alle die Gottlosen für die Werke ihrer Gottlosigkeit zu strafen, damit sie gottlos gewesen, und für all die rohen Worte, die wider ihn gesprochen sündige Gottlose.“¹⁾ Der Verfasser kann auch hier aus der jüdischen Tradition geschöpft haben; denn die Henochsage, die ihrem Kerne nach ihm als wahr erschienen sein muß, wird ihm bekannt gewesen sein. Aber da diese Stelle wirklich in dem apokryphischen Buche Henoch, das wir in äthiopischer Übersetzung haben und das nach Dillmanns sorgfältigen Untersuchungen um 110 v. Chr. geschrieben ist (so zwar, daß noch Zusätze und Interpolationen aus etwas späterer Zeit hinzugekommen

¹⁾ Die Worte *ἀμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς* können auch mit Burger von der Henochweissagung losgetrennt und mit dem Folgenden verbunden werden.

sind), ganz ähnlich sich findet, dazu wirklich Henoch der Siebente von Adam (Adam, Seth, Enos, Kenan, Mehaleel, Jared, Henoch) wiederholt in jenem Buche genannt wird, so ist es nicht unmöglich, daß Judas wirklich auf diese längere Stelle aus diesem Buche anspielt, wie denn bereits Tertull., Hieron. und August. ein Citat aus diesem Buche hier erblickt haben. Die Stelle lautet im Henochbuche nach der Übersetzung Dillmanns: „und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über alles, was die Kinder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben.“ Immerhin würde Judas die Stelle in freier Weise wiedergegeben haben, wie er auch den Aorist ἤλθεν nach eigener Bildung im Sinne eines hebr. perf. proph. versteht.

Wir dürfen uns über die Benutzung außerbiblischer, jüdischer Traditionen seitens eines Apostels nicht wundern, da uns solche auch Act. 7, 22. 13, 21. Gal. 4, 25. 2. Tim. 3, 8 entgegentreten. Nur macht freilich Judas verhältnismäßig reicheren Gebrauch davon als die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller.

In den drei johanneischen Briefen, die zweifellos nach dem vierten Evangelium und wohl ums Jahr 90 n. Chr. geschrieben sind, also einer Zeit angehören, in der der Kirche ihre eigene judenchristliche Vergangenheit bereits fremd geworden war, finden wir kein Citat aus dem Alten Testament, obwohl die alttestamentlichen Grundlagen der johanneischen Lehrweise auch hier nicht zu verkennen sind.

V. Der Gebrauch des Alten Testaments in den paulinischen Briefen.

Daß uns bei dem rabbinisch gebildeten und so tief dialektisch und spekulativ angelegten Paulus ein verhältnismäßig reicher Gebrauch des Alten Testaments entgegen-

treten werde, werden wir von vornherein erwarten dürfen. Wir gehen bei der Prüfung der alttestamentlichen Citate den verschiedenen Quellen des Paulinismus nach, wie sie sich uns historisch darstellen. Am reichsten finden wir die Lehre des Apostels nächst den Thessalonicherbriefen, die noch wie ein Nachklang seiner Missionspredigt unter den Lesern betrachtet werden dürfen, in den vier großen Briefen an die Galater, Korinther und Römer entwickelt und zwar in einer Ausgestaltung, die wesentlich durch die Kämpfe mit der judaistischen Partei bedingt war. Einer späteren Lebensperiode des Apostels, in welcher neue Gegensätze ihm gegenübertraten, gehören die sogenannten Gefangenschaftsbriefe an, noch eigentümlicher gestaltet sich endlich der Paulinismus in den Pastoralbriefen, deren Echtheit nur festgehalten werden kann, wenn sie in einer noch späteren Lebenszeit Pauli geschrieben sind und bei denen selbst ein Exeget wie Kübel (vgl. Strack-Zöcklerschen Kommentar) in der Gestalt, wie sie uns vorliegen, noch eine Überarbeitung durch eine fremde Hand annimmt. In den Briefen an die rein heidenchristlichen Gemeinden zu Thessalonich, Philippi und Kolossä (Philemon) kommen übrigens gar keine alttestamentlichen Citate vor, in dem Cirkularschreiben an die Gemeinde zu Ephesus wenigstens nur wenige. Die meisten Citate treten uns in den vier großen Streitbriefen entgegen, von denen die an die Römer und Galater ihrem Zwecke nach dieselben wieder am meisten forderten. Wir besprechen dieselben so, daß wir mit dem Briefe an die Römer beginnen.¹⁾

Ein erstes *καθὼς γέγραπται* tritt uns Röm. 1, 17 in den Worten entgegen: „der Gerechte aber wird infolge Glaubens leben.“ Das Citat ist aus Hab. 2, 4 und findet sich auch Gal. 3, 11 und Hebr. 10, 38. Paulus will aus der alttestamentlichen Schrift erweisen, daß der spezifische Inhalt des Evangeliums, nämlich *δικαιοσύνη θεοῦ*, mittelst

¹⁾ Auf die neuerdings wieder (Karl Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe aufs neue untersucht. Halle a. S. 1893) angeregte Frage der geschichtlichen Priorität des Römerbriefes vor dem Galaterbriefe einzugehen, haben wir natürlich keine Veranlassung.

des stets gleichen Kanals dem Menschen zufließt, nämlich mittelst des Glaubens. Darum weist er auf jene prophetische Stelle in Habakuk hin, wo auf des Propheten Frage und Klage über das grausame Schalten der Chaldäer 1, 12—17, die das Gericht über die Chaldäer ankündigende Antwort Gottes Kap. 2 folgt und es von dem Gottlosen V. 4 heißt: „Siehe, aufgeschwollen,¹⁾ nicht gerade ist seine Seele in ihm“ und hinzugesetzt wird: „aber der Gerechte durch seinen Glauben wird er leben.“ Diese Verbindung und Übersetzung der letzteren Worte ist die natürlichste; denn das Tiphcha bei באמונתו beweist nicht die Verbindung mit צדיק, sondern dient nur der Betonung dieses mit Nachdruck vorgestellten Wortes (Del., Keil). Aber auch wenn übersetzt werden müßte: der Gerechte, der dies durch seinen Glauben ist, wird leben, immer bleibt der Sinn: der Gerechte entgeht mitten im Tode dem Gerichte und bleibt erhalten vermöge der ihm eigenen אמונה, d. h. des an Gott und seinem Wort festhaltenden Vertrauens, der trotz der widerspruchsvollen Gegenwart fest auf Gottes Verheißung bauenden Zuversicht, der fest ihm anhängenden Treue, also des Glaubens, der firmitas als firma fiducia heißt; dieser Glaube ist die Grundeigenschaft, die den Gerechten zum Gerechten macht — mochte Habakuk an Gen. 15, 6 sich erinnern? — und vermöge welcher er auch des Lebens, d. i. der σωτηρία teilhaftig wird. Paulus benutzt nun jenes Wort aus Habakuk als entscheidende Inschrift für sein Evangelium und er läßt das Suffix in באמונתו, das übrigens die LXX durch ἐκ πίστεώς μου statt αὐτοῦ wiedergeben (vermöge meiner Treue, die er mir, meinem Worte gegenüber hält), ganz hinweg, um die πίστις als solche nachdrücklich hervorzuheben.²⁾

¹⁾ Vorausgesetzt, daß in עָפָלָה kein Textfehler vorliegt; denn man erwartet eher ein Nomen (etwa der Vermessene), das zu dem Gerechten im Gegensatze steht.

²⁾ Daß die von Beng., Win., Mey., Hölem. beliebte Verbindung der Worte ἐκ πίστεως mit δίκαιος bei Paulus weder sprachlich noch sachlich erlaubt sei, hat Luthardt (Strack-Zöckler z. d. St.) klar erwiesen.

Hat Paulus Röm. 1, 23 nur Ausdrucksweise aus Ps. 106, 20 und 2, 8 aus Ps. 62, 13 entnommen, so tritt uns ein *καθὼς γέγραπται* wieder Röm. 2, 24 entgegen: „denn der Name Gottes wird um euretwillen gelästert unter den Heiden.“ Der Apostel straft den eitlen Selbstruhm der Juden, der nur zur Anklage wider sie wird. Sie haben objektive Vorzüge und trauen sich auf Grund dessen den in sittlicher Beziehung so viel tiefer stehenden Heiden gegenüber viel zu. Aber steht ihr eigenes unsittliches Thun damit in Widerspruch, so dient ihr Vorzug nur dazu, statt den Heiden eine Förderung und eine Hinanführung zu Gott zu sein, was der Missionsberuf Israels war, vielmehr durch die Schande, die sie dem Namen Jehovas in der Heidenwelt bereiten, diesen eine Hinderung auf dem Wege zum Heil zu sein. So wiederholt sich, was Jes. 52, 5 geschrieben steht, welches Schriftwort Paulus durch das eingefügte *γὰρ* zu seinem eigenen Worte macht: „Nun aber, was soll ich hier (in Babel)? spricht Jehova; denn mein Volk ist weggenommen umsonst, seine Herrscher heulen, spricht Jehova, und unaufhörlich den ganzen Tag wird mein Name gelästert.“ Die LXX, denen Paulus folgt, haben hierbei *δι' ὑμᾶς* um euretwillen eingeschaltet und indem sie *בְּלִי הָיִים* als überflüssig weglassen, *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* erklärend hinzugesetzt, so daß der Sinn bestimmter ist: der Name Gottes wird unter den Heiden gelästert, weil sie Israel um seiner Sünden willen verachtet in Babel umherirren sehen. Die gleiche Gefahr wiederholt sich aber stets dort, wo Israel, in dem Buchstaben des Gesetzes befangen und doch das Gesetz übertretend mit seinen Sünden den Namen Gottes, als unkräftig in den Seinen, lästern macht. Das *διὰ παντός* des Grundtextes und der LXX liefs Paulus als bei seiner Begründung unwesentlich weg (nach Böhl hat es in seiner Vorlage, der Volksbibel, nicht gestanden!).

Röm. 3, 4 wird mit *καθάπερ γέγραπται* angeführt: „auf daß du gerechtfertigt werdest mit deinen Worten und Recht behaltest, wenn man mit dir rechtet.“ Der Apostel führt aus, daß Gottes Wahrheit, mit der er seinem Wort

über Israel getreu bleibt, nicht aufgehoben wird durch das widersprechende Verhalten von seiten Israels; vielmehr muß menschliche Untreue dazu dienen, Gottes Wahrheit und Treue um so mehr ins Licht zu stellen, so daß der Ausgang eine glänzende Rechtfertigung Gottes ist. Gott muß, so sagt er V. 4^a, als wahrhaftig sich ergeben, jeder Mensch aber — nach Ps. 116, 11 — als Lügner, wenn er das anvertraute Gut der Gottesoffenbarung nicht beachtet, und hiefür führt er die Worte aus Ps. 51, 6 an, die im Hebräischen lauten: „an dir allein habe ich gesündigt und das Böse in deinen Augen habe ich gethan, damit du gerecht seist in deinem Reden und rein dastehst in deinem Richten.“ Die LXX, denen Paulus folgt, haben תְּעִידָךְ erklärend mit δικαιοσύνης (für gerecht erkannt werdest) wiedergegeben, ebenso בְּדִבְרֶיךָ mit ἐν τοῖς λόγοις σου (in deinen Vorhaltungen gegen die sündigen Menschen), תִּזְכֶּה mit νικήσης, was Paulus in νικήσεις umgewandelt, (obsiegest statt rein dastehst) und בְּשִׁפְטֶיךָ mit ἐν τῷ κρίνεσθαί σε (in deinem Rechten mit den Menschen, d. i. wenn du in deinem Gericht den Menschen für schuldig erklären mußt). Die LXX haben demnach den Sinn der Stelle nur fein verdeutlichend wiedergegeben und Paulus durfte das Davidswort nach dieser Übersetzung mit bestem Grunde für seine Beweisführung in Anspruch nehmen.

3, 9 zieht der Apostel das Resultat der bisherigen Erörterung: dem Menschen ist alles entzogen, womit er sich decken könnte, er steht Gott nur als Sünder gegenüber, steht doch die ganze Welt, Juden so gut wie Heiden, unter der Herrschaft der Sünde, wie der Apostel in seiner ganzen bisherigen Erörterung bereits nachgewiesen. Diese allgemeine Schuldverfallenheit belegt nun Paulus 3, 10 ff. mit einer Reihe alttestamentlicher Schriftaussagen, die den Erweis bringen, daß Israel in seinen besten Zeiten, unter einem David und Jesaia, dem herrschenden sündhaften Verderben verfallen war, die aber sachlich auch die Heidenwelt treffen, bei denen es ja nicht besser bestellt war, als bei den Juden. Mit καθὼς γέγραπται führt er an: „da ist

kein Gerechter, auch nicht Einer (Ps. 14, 1 und 3, wobei Paulus gewiß absichtlich das עֲשֵׂה-טוֹב des Grundtextes mit seinem Haupt- und Grundbegriffe δίκαιος wiedergiebt, das ποιῶν χρηστότητα der LXX, das zumal weiter unten V. 12 wiederkehrt, also verändernd),¹⁾ da ist nicht, der verständig sei, da ist nicht, der Gott suche (Paulus fährt in demselben Tenor mit οὐκ ἔστιν fort, den Grundtext und die LXX Ps. 14, 2 etwas verändernd); alle sind abgewichen, alle zumal untüchtig geworden, da ist keiner, der Gutes thue, auch nicht einer (Ps. 14, 3 genau nach LXX). Ein geöffnetes Grab ist ihre Kehle, mit ihren Zungen trügen sie (Ps. 5, 10 nach LXX, die das hebräische יִחַל־יָקִין sie reden glatt, schmeicheln mit ἐδολιοῦσαν sie trogen stets und trügen fort und fort nicht unrichtig wiedergeben), Otterngift ist unter ihren Lippen (Ps. 140, 4 LXX), ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit (Ps. 10, 7 LXX, wobei Paulus nur im Plural fortfährt. Das hebräische Wort Trug haben die LXX mit πικρία gehässiges Wesen gegen den Nächsten wiedergegeben). Eilend sind ihre Füße Blut zu vergießen, Zerstörung und Elend ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens haben sie nicht erkannt (Jes. 59, 7—8 abgekürzt aus LXX, wobei Paulus עָלַם לֹא mit οὐκ ἔγνωσαν statt mit οὐκ οἶδασιν wiedergiebt), nicht ist Gottesfurcht vor ihren Augen“ (Ps. 36, 2 LXX, womit Paulus wieder im Plural fortfahrend den letzten Grund von allem abschließend nennt). Es ist sonst nicht des Apostels Art, so viel Schriftstellen zu häufen, obwohl er auch anderwärts mehrere Schriftstellen zusammenbindet; hier hat er offenbar ein umfassendes Bild aus dem Alten Testament zur Erweisung der Schuldverfallenheit Israels wie der Heidenwelt geben wollen.

Röm. 4, 3 wird mittelst der Frage: τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; das bereits zu Jak. 2, 23 von uns in seiner den

¹⁾ Es wird kaum mit Böhl a. a. O. S. 161 f. auf Eccl. 7, 20 verwiesen werden dürfen, wo die LXX übersetzen: ὅτι ἄνθρωπος οὐκ ἔστι δίκαιος ἐν τῇ γῇ, ὃς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἁμαρτήσεται. Es fehlt hier vor allem auch das οὐδὲ εἰς, das Paulus offenbar mit Hinblick auf οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός der LXX Ps. 14, 3 wiedergiebt.

LXX entlehnten Form besprochene Citat aus Gen. 15, 6 eingeführt: „es glaubte aber Abraham Gotte und das wurde ihm gerechnet zur Gerechtigkeit.“ Paulus stellt dem falschen Bilde Abrahams nach der Vorstellung der Juden das wahre Bild Abrahams nach der Schrift gegenüber. Denn die Schrift läßt ihn nicht durch die Beschneidung, also durch gesetzliches Thun, sondern durch seinen Glauben an die Gnadenverheißung Gottes gerechtfertigt werden. Und so ist derselbe Heilsweg, wie er in Abraham, dem Vater des Volkes der Beschneidung, uns entgegentritt und wie ihn Paulus gelehrt hat, derselbe für Israel wie für die Heidenwelt. Es durfte aber Paulus den Glauben, der einem Abraham zur Gerechtigkeit von Gott angerechnet wurde, mit dem rechtfertigenden Glauben des Christen in Parallele stellen, weil das Wesen des Glaubens ebenso wie das Objekt des Glaubens hier wie dort das gleiche war. Denn das Wesen des Glaubens Abrahams war vertrauensvolle Ergreifung des Verheißungswortes allem Widerspruch der Sinne und aller weltlichen Erscheinung gegenüber, das Objekt seines Glaubens war der persönliche Offenbarungsgott in seiner Offenbarung, insbesondere als der schöpferische Wundergott, der neues Heil und Leben geben kann, und als der Heilsgott, der dem Samen Abrahams das zukünftige Völkerheil verheißten hatte. Finden sich also in dem Glauben Abrahams alle Momente des paulinischen Glaubens keimartig vor, so muß auch die Wirkung des Glaubens hier wie dort die gleiche sein. — Neben Abraham, den Anfänger der Gottesgemeinde, stellt der Apostel 4, 7 noch ein Wort Davids, des Königs, in welchem die Geschichte der alttestamentlichen Gottesgemeinde ihre Höhe erreichte, aus Ps. 32, 1 f., eingeleitet mit den Worten: „Gleichwie auch David die Seligpreisung des Menschen ausspricht, dem Gott Gerechtigkeit zurechnet ohne Werke: Selig, denen die Übertretungen vergeben wurden und denen die Sünden bedeckt wurden; selig der Mann, dem der Herr Sünde nicht zurechnet.“ Das Citat folgt genau den LXX, die den Singular des hebräischen Textes in den Plural umsetzen.

Indem aber dieses Psalmwort die Seligkeit des Menschen nicht in Gesetzeserfüllung, sondern in Sündenvergebung von seiten Gottes setzt, zeigt es deutlich, was Paulus unter Rechtfertigung versteht: nicht nämlich eine sittliche Umänderung des Menschen, noch auch die göttliche Anerkennung irgend einer sittlichen Beschaffenheit des Menschen, sondern die Geltung des Menschen in Gottes Augen trotz nicht vorhandener entsprechender sittlicher Beschaffenheit, d. i. eben Sündenvergebung. — 4, 17 werden in einem Zwischensatze auf *καθὼς γέγραπται* die Worte aus Gen. 17, 5 LXX angeführt: zum Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt, um zu beweisen, daß Abraham ein *πατὴρ πάντων ἡμῶν* genannt werden dürfe. Findet sich doch die dort Abraham zugeschriebene zahlreiche Nachkommenschaft im tiefsten Sinne nicht in dem leiblichen Israel, sondern in dem geistlichen Israel, d. i. in der wahrhaftigen Gottesgemeinde. Ebenso wird 4, 18 das aus Gen. 15, 5 LXX mit *κατὰ τὸ εἰρημένον* eingeführte Wort gedeutet: also wird dein Same sein.

Werden Röm. 7, 7 die Worte: „dich soll nicht gelüsten“ einfach aus Ex. 20, 17. Deut. 5, 21 LXX mit *ὁ νόμος ἔλεγεν* angeführt, so lesen wir 8, 36 wieder ein *καθὼς γέγραπται*: „denn um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag, wir sind geachtet wie Schlachtschafe“. Das aus Ps. 44, 23 LXX¹⁾ entnommene Wort redet von der Hinmordung Israels durch auswärtige Feinde. Paulus sieht in dem Geiste der Weltfeindschaft, der die neutestamentliche Gottesgemeinde trifft, das alttestamentliche Wort erst ganz erfüllt.

Besonders reich an alttestamentlichen Citaten ist der für die Prädestinationsfrage so wichtige Abschnitt Kap. 9—11, der das Problem des Unglaubens Israels bespricht. Nachdem der Apostel seinen Schmerz über den Heilsverlust Israels 9, 1—5 ausgesprochen, macht er 9, 6—13 darauf aufmerksam, daß es scheinen könne, als stehe die Tatsache des Unglaubens Israels mit dem Worte Gottes über

¹⁾ Cod. Sin. und Alex. lesen im Texte der LXX *ἐνεκεν σοῦ*, Cod. Vat. *ἐνεκα σοῦ*. Letzteres ist wohl eine spätere Änderung (Kautzsch).

Israel, dem Volke der Erwählung, in Widerspruch und als sei also Gott sich selbst untreu geworden. Aber gerade die Ursprünge der alttestamentlichen Gottesgemeinschaft, so führt er's aus, lassen jenes Grundgesetz des Reiches Gottes erkennen, daß für Gott nicht fleischliches Anrecht, das er etwa anzuerkennen hätte, maßgebend ist, sondern allein sein Verheißungswort. Das zeigt sich ebensowohl bei Abrahams Sohn Isaak wie bei Isaaks Sohn Jakob in Gegensatz zu Esau. Denn „in Isaak wird dir ein Same genannt werden“, so führt er's 9, 7 aus Gen. 21, 12 LXX an, in Isaak, nicht in Ismael, d. i. nicht die fleischliche Abstammung, sondern allein Gottes Verheißungswort ist bestimmend für das Kindschaftsverhältnis, wie ja auch ein Wort der Verheißung das Wort ist: „um diese Zeit werde ich kommen und der Sarah soll ein Sohn sein“ nach Gen. 18, 10 und 14.¹⁾ Und nicht bloß bei Sarah bewährte sich jenes Gesetz, sondern noch augenscheinlicher bei Rebekka, der noch vor der Geburt der beiden Kinder, mit denen sie schwanger ging, von Gott gesagt wurde: „der Ältere wird dem Jüngeren dienen“ Gen. 25, 23, wie denn geschrieben steht: „Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt“ Mal. 1, 2. 3, beides nach den LXX. Das Malechiwort ebenso wie das Genesiswort ist von dem heilsgeschichtlichen Beruf der beiden Söhne und ihrer Nachkommenschaft²⁾ gemeint, so

¹⁾ Paulus läßt *εἰς ὧρας*, womit die LXX פְּעֻתָּהּ הַיּוֹם anno proximo wiedergeben, ganz hinweg und hält sich nur an לְמוֹמָר *εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον*.

²⁾ Wenn es bei Malechi heisst: „Ich habe euch geliebt, spricht Jahve. Und sprecht ihr: womit hast du uns geliebt? so lautet der Spruch Jahves: Ist nicht Esau Bruder Jakobs? und doch liebte ich Jakob und Esau haßte ich und wandelte seine Berge in Öde und sein Besitztum liefs ich den Wüstenschakalen anheimfallen“, so wird wohl der Gedanke, daß Jehova den Esau gehaßt habe, mit der Thatsache bewiesen, daß er den Edomitern ein wüstes Land zum Erbe gegeben und daß er ihr Gebiet als ein Frevelgebiet bezeichnet, über welches sein Zorn verhängt sei; aber mit dem Volke ist doch auch der Stammvater gemeint ebenso wie Gen. 25, 23 Stammvater und Volk zugleich gemeint ist (gegen Meyer). In der Nachkommenschaft zeigte sich eben

dafs also nicht fleischliche Abstammung ein Anrecht an die Gottesgemeinde gewährt, sondern nur Gottes freier Erklärungsversatz maßgebend ist, wie er im Verheißungsworte sich ausspricht. Beim nichtchristlichen Israel findet nur ein fleischliches Zugehörigkeitsverhältnis zu Abraham statt (vgl. Joh. 8, 37. 39), die Zugehörigkeit zur neutestamentlichen Gottesgemeinschaft fordert Glauben an das Verheißungswort, in dem der göttliche Heilswille sich kundgiebt.

Jene Nichtanerkennung menschlichen Anrechtes oder Verdienstes bei Israel steht aber auch nicht — so führt es Paulus 9, 14—21 weiter aus — mit Gottes Gerechtigkeit in Widerspruch, da hier vielmehr die Freiheit göttlichen Verhaltens anzuerkennen ist, mit der Gott über das Geschick der Menschen verfügt, ebenso wie wenn er einem Mose Gnadenbeweise giebt als wenn er über einen Pharao das Gericht der Verstockung verhängt. Die freie Selbstbestimmung Gottes einem Mose gegenüber spricht der Apostel 9, 15 in den Worten aus: „denn zu Mose (mit Nachdruck vorangestellt, um so bedeutsamer ist das betreffende Gotteswort) sagt er (sc. Gott): „ich will gnädig sein dem ich eben gnädig bin und will mich erbarmen dessen ich mich eben erbarme.“ Die Worte sind aus Ex. 33, 19 genau nach den LXX, die den Sinn des Grundtextes durchaus richtig wiedergeben.¹⁾ Gott erinnert dort Mose, der für sein Volk Fürbitte einlegt und durch Gottes Zusage kühn gemacht, Gottes Herrlichkeit zu schauen begehrt, an seinen Namen Jahve, der als Gott der Offenbarung auch der Gott der Gnade und Erbarmung ist und in freier Gnade dem Menschen entgegenkommt, Mosis Bitte aber nur in einer Weise gewährt, wie sie für Mose möglich war. Liegt

die indoles des Stammvaters, die eine Annahme Jakobs und eine Verwerfung Esaus seitens Gottes (denn so wird das ἀγαπᾶν und μισεῖν erklärt werden müssen) begründet hat.

¹⁾ In betreff der richtigen Übersetzung der LXX vgl. Böhl und Kautzsch zu dieser Stelle. Das ἐλεεῖν bezeichnet mehr das wirkliche Mitleid, wie es durch die That sich äußert, das οἰκτεῖν das im Herzen vorhandene Mitleid.

es nun nicht am Bemühen des Menschen, sondern lediglich an Gott, wenn er Gnade erweist, und ist der Wahn ausgeschlossen, als könne sich der Mensch mit seinem Wollen und Laufen jene Grundlegung des Heils erwerben, welche nur von der Freiheit des erbarmenden Gottes ausgeht, so ist es auch sein Wille, der sich geschichtlich vollzieht, wenn er im Gericht der Verstockung sich verherrlichen will. Denn — damit führt Paulus 9, 17 ein Schriftwort von einem entgegengesetzten Fall ein — es sagt die Schrift (gewiß absichtlich, weil Paulus betonen will, wie das geschriebene Wort Gottes diese Thatsache angesehen wissen will) zu Pharao: eben dazu habe ich dich erweckt, damit ich an dir meine Macht erzeige und daß verkündigt werde mein Name auf der ganzen Erde. Das Schriftwort ist Ex. 9, 16, woselbst Mose dem Pharao — nachdem es früher 8, 15 und 32 geheißsen hat: Pharao verhärtete sein Herz — feierlich das Wort Gottes verkündigen soll, der nun zur Strafe seines Ungehorsams ihn verstocken will: „Eben hätte ich meine Hand ausstrecken und dich und deine Unterthanen mit der Pest zu Grunde richten können, so daß du weggefegt worden wärest vom Erdboden. Aber eben darum habe ich dich bestehen lassen, damit ich meine Macht dir zeigte und damit man rühme meinen Namen auf der ganzen Erde.“ Das verschieden erklärte *הָעֵמָרְהִיךָ*, das die LXX mit *ἐνεκεν τούτου διετηροῦσθης* (darum bist du aufgespart oder verschont worden) nicht unrichtig wiedergeben, hat Paulus *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε* übersetzt: ich habe dich erweckt oder aufgestellt, hingestellt, ich habe dich geschichtlich erscheinen oder auftreten lassen. Mag auch Paulus damit den Sinn des hebräischen Wortes allgemeiner aufgefaßt haben, als wie der Zusammenhang ihn darbietet, ein richtiges Gefühl hat ihn doch bei dieser Übersetzung geleitet; denn das Bestehenlassen des Grundtextes (ich habe dich in dem Todesgerichte, dem du bereits verfallen warest, noch bestehen lassen und aufgestellt in deinem verstockten Verhalten, um mein Gericht an dir zu zeigen zur Warnung für alle unbußfertigen Sünder wie zur Glaubensstärkung für die Frommen aller

Zeiten) hat doch zur Voraussetzung das Hinstellen, wie es Paulus deutet.¹⁾ Will aber der Apostel mit diesen Schriftzeugnissen lediglich die Freiheit göttlichen Verhaltens hervorheben, so daß er nun V. 18 fortfährt, von Gott zu sagen: Somit also wem er will, dem ist er gnädig, wen er aber will, den verstockt er (vgl. Ex. 4, 21. 7, 3 u. s. w.), so daß also weder Mose Gott gegenüber Anspruch erheben kann auf Rechte der Werkgerechtigkeit noch Pharao Einspruch thun kann wider eine ihm etwa widerfahrende Ungerechtigkeit, so läßt er auch den Einwand V. 19 nicht gelten, daß Gott damit die sittliche Verantwortlichkeit aufhebe. Vielmehr ist in dieser Beziehung der Mensch wie Thon in der Hand des Töpfers und zu Vorhalt völlig unberechtigt. Der Apostel will mit diesem Gleichnis, bei dem er offenbar Jes. 29, 16. 45, 9. 64, 8. Jer. 18, 6 vor Augen hat, nicht das Gebiet des persönlichen sittlichen Verhaltens bezeichnen, sondern er meint nur die geschichtliche Verwendung des Einzelnen in der Hand Gottes, bei der Gott schlechthin frei ist: Gott hat Macht, aus demselben geschichtlich zubereiteten *φύραμα* das eine Gefäß zu machen zu Ehren, das andere zu Unehren, wie er an Mose, dem Gefäße der Gnade Gottes, und an Pharao, dem Gefäße des Zornes Gottes, das gezeigt.

Dieser freie Wille Gottes, mit dem er über das Geschick der Menschen in der Geschichte verfügt, erweist sich aber schliesslich — so führt es Paulus weiter 9, 22—29 aus — als ein Gnadenwille, dem sein Zornesverhängnis nur dient. Denn die Erweisung der Zornesmacht Gottes an den einen steht in geschichtlichem Zusammenhang mit der Verherrlichung seiner Gnade an anderen. Die Gefäße seiner Gnade aber hat er nicht bloß aus Israel, sondern auch aus Heiden berufen. Das ist nicht bloß neutestamentliche Thatsache, sondern auch alttestamentlich vorher beglaubigt.

¹⁾ Siehe auch Keil zu dieser Stelle. Böhl freilich a. a. O. S. 172 erklärt die Übersetzung des Paulus aus der Annahme, die Volksbibel habe mit Onkelos gelesen: קִימַתִּיךָ ich habe dich aufgerichtet, hingestellt! Richtiger gewiß ist, was Kautzsch a. a. O. S. 74 f. über diese Übersetzung des Paulus sagt.

Denn bei Hosea sagt Gott V. 25: ich werde mein Volk nennen, das nicht mein Volk war und meine Geliebte, die nicht die Geliebte war. Und es soll geschehen, an dem Orte, da zu ihnen gesagt wurde: ihr seid nicht mein Volk, da sollen sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden. Das Citat ist aus Hos. 2, 25 und 2, 1. An ersterer Stelle¹⁾ sagt der Prophet von dem ungetreuen Israel: „und ich werde der Nichtgeliebten Liebe erweisen und ich werde sagen zu dem, das nicht mein Volk ist, mein Volk bist du und es wird sagen: mein Gott.“ Der Apostel, der den LXX folgt, stellt nur die Hoseaworte etwas um und verwandelt das ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου der LXX in καλέσω, offenbar im Anschluß an das unmittelbar vorhergehende ἐκάλεσεν V. 24, vielleicht auch im Hinblick auf Hos. 1, 6, wo die LXX übersetzen: κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτῆς οὐκ ἡλεημένη. An zweiter Stelle sagt Hosea: „es soll aber die Zahl der Kinder Israels dem Sande des Meeres gleich werden, der sich nicht messen und nicht zählen läßt, und es soll geschehen anstatt daß man von ihnen sagt: ihr seid nicht mein Volk, soll man sie Söhne des lebendigen Gottes nennen.“ Die LXX, denen hier Paulus genau folgt, übersetzen das בְּמִקְוֵם אֲשֶׁר לְהֵם des hebräischen Textes mit ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς, d. i. an der Stelle, wo sie eben waren von Gott ferne (weder ist an die Heidenländer mit Mey., noch ans Exil mit Hofm., noch an sonst etwas Bestimmteres zu denken), und Paulus setzt nur im Nachsatz der Deutlichkeit halber noch ἐκεῖ hinzu. An beiden Stellen spricht also Hosea von der Wiederannahme Israels in die Gnadengemeinschaft Gottes und es kann nicht, wie gewöhnlich (auch Otto) erklärt wird, Paulus damit haben bestätigen wollen, daß Gott auch aus den Heiden sich Gefäße seiner

¹⁾ Böhl a. a. O. S. 173 behauptet mit Unrecht, daß Paulus nicht Hos. 2, 25, sondern Hos. 2, 3 angeführt habe, wo es heißt: „benennt eure Brüder mein Volk und eure Schwestern geliebt,“ Worte, die die Volksbibel, der Paulus folge, paraphrasiert haben solle. Ebenso wenig aber wird man mit Kautzsch a. a. O. S. 100 zu sagen brauchen, Paulus kombiniere beide Stellen.

Gnade berufen habe, wie er denn V. 25 und 26 die Heidenmission gegen jüdischen Widerspruch habe rechtfertigen wollen, während er erst V. 27 zu Israel übergehe. Sollte Paulus erst V. 27 zu Israel übergegangen sein, so hätte er *ὑπὲρ δὲ τοῦ Ἰσραήλ* notwendig voranstellen müssen (Luthardt), und hätte er nur V. 25. 26 von der Heidenwelt geredet, so würde er den ursprünglichen Sinn der Hoseaworte völlig verkehrt und der leichtesten Widerlegung von jüdischer Seite ausgesetzt haben.¹⁾ Nein sein Citat will durch alttestamentliche Worte, welche von Israel gelten, das Erbarmen Gottes in der Berufung überhaupt, das nicht allein Juden, sondern auch Heiden erfahren, belegen. Wie aber Hosea, so führt er V. 27 ff. auch Jesaia an zum Erweise des Erbarmens Gottes bei der Berufung. Denn Jesaia, so schreibt er, ruft laut über Israel (*ὑπὲρ* nicht = *περί*, sondern zum besten, weil die Weissagung vom Heile Israels handelt): wenn die Zahl der Kinder Israel wäre wie der Sand am Meere, der Rest wird gerettet werden. Denn sein Wort wird der Herr vollendend und abschließend ausführen auf der Erde. Und wie Jesaia zuvorgesagt: wenn nicht der Herr Zebaoth uns Same übrig gelassen hätte, so wären wir wie Sodom geworden und wie Gomorrha gleich geworden. Das erste Jesaiawort ist aus Jes. 10, 22 f. entnommen, wo der Prophet davon redet, daß, wenn der Untergang Assurs erfolgt sein wird, ein Überrest in Israel endlich erkennen wird, was zu seinem Frieden dient. Israels Rest wird sich auf Jehova stützen, den heiligen Gott. Freilich nicht alles, was zu Israel gehört, gehört auch zum Reste. Vielmehr „wäre auch dein Volk Israel wie der Sand des Meeres, (nür) ein Rest wird sich in ihm bekehren. Vertilgung ist beschlossen, weithin ausbreitend

¹⁾ Nach Mey. soll Paulus die Beweiskraft der beiden Stellen darin finden, daß er die Begnadigung der zehn Stämme als Typus der Annahme der Heiden zum Heil erkennt, nach Tholuck ruht sein Beweis auf der Hermeneutik der jüdischen Auslegung, welche biblische Aussprüche nach dem Gesetze der ideellen Analogie auch auf solche Subjekte zu beziehen pflegte, die unter dieselbe Kategorie fallen.

Gerechtigkeit. Denn Garaus und Festbeschlossenes vollbringt der Herr Jehova Zebaoth inmitten der ganzen Erde“. Die LXX haben die Stelle nicht ganz richtig übersetzt und Paulus folgt ihnen darum, sie abkürzend, nur zum Teil. Den Anfang der Worte gestaltet er mehr nach Hos. 2, 1 (*ἐὰν ᾗ ὁ ἀριθμός*), statt *κατάλειμμα* setzt er das reiner griechische *ὑπόλειμμα*, statt *ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ* am Schlusse das kürzere *ἐπὶ τῆς γῆς* und endlich verkürzt er die Worte, um dem Gedanken einen bestimmten Ausdruck zu geben: auf die Herbeiführung eines fest umschriebenen, entscheidenden und zusammengefaßten Spruches hat es Gott abgesehen.¹⁾ Das zweite Jesaiawort ist aus Jes. 1, 9, wo der Prophet die unmittelbar vorausgehende Rede Jehovas bestätigend es wiederum konstatiert, daß noch ein kleiner Rest als Anknüpfungspunkt für die Hoffnung einer besseren Zukunft vorhanden sei und damit, was von seiner Gegenwart galt, prophetisch für eine spätere Zeit aussprach. Paulus folgt hier durchaus den LXX, die das hebräische *רֵשֶׁת* Rest mit *σπέρμα* wiedergeben, das *ὑπόλειμμα* sowohl in seiner Kleinheit, wie in seiner inneren Gewichtigkeit für die Zukunft bezeichnend.

9, 30—33 spricht der Apostel noch die Thatsache aus, daß, während Heiden, die dem Heil ferne standen, die Glaubensgerechtigkeit erlangten, es Israel mit seinem Trachten nach Gesetzesgerechtigkeit so ergangen ist, wie es nach der Schrift ihm ergehen mußte. Denn wer diesen Weg geht, dem muß das von Gott gesetzte Heil, das nur dem Glaubenden zu teil wird, zum Anstosse werden. Israel stieß sich darum V. 33 an den Stein des Anstosses, wie geschrieben steht: siehe, ich setze in Zion einen Stein des Anstosses und einen Fels des Ärgernisses, und wer auf ihn traut, wird nicht zu schanden werden. Das von uns bereits zu Matth. 21, 42 und zu 1. Petr. 2, 6 ff. besprochene Schriftwort ist

¹⁾ Die kürzere Lesart ist mit den besten Zeugen als die richtigere gegenüber der längeren des text. rec., die als eine Korrektur nach den LXX erscheint, vorzuziehen. Siehe übrigens Kautzsch und Böhl zu dieser Stelle.

Jes. 8, 14 und 28, 16 verbunden. Paulus nimmt weder dem Grundtexte noch den LXX genau folgend aus beiden Stellen heraus, was ihm für seinen Zweck dienlich erschien, um Christum ebensowohl als heilsamen wie als Tod bringenden Stein zu bezeichnen, je nachdem man sich zu ihm stellte. Darum verändert er auch ebenso wie Petrus das *πέτρα πτώματος* der LXX (auf die offenbare Textverderbnis derselben in Jes. 8, 14 keine Rücksicht nehmend) in das noch zutreffendere *πέτρα σκανδάλου*¹⁾ und schließt er mit bestimmtem Hinweis auf Christus, in dem er das Jesaia-wort erst erfüllt sieht: *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται* (letzteres nach den LXX, die das hebräische „wer glaubet, wird nicht weichen“ in freierer Weise also wiedergeben).

Röm. 10, 5 ff. beschreibt der Apostel die Glaubensgerechtigkeit, die das Wesen des neutestamentlichen Heils ist, im Unterschiede von der Gesetzesgerechtigkeit. Bei letzterer kommt es auf eigene Leistung an, bei ersterer auf Annahme göttlicher Gabe. „Moses schreibt,“ so sagt Paulus V. 5, „von der Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt: der Mensch, der es thut, wird leben durch sie.“ Das Citat ist aus Lev. 18, 5, wo die LXX genau nach dem Grundtexte übersetzen: *ὁ ποιήσας αὐτὰ* (sc. die Gebote) *ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς*, d. i. wer die Gebote des Gesetzes wahrhaft erfüllt, der wird leben durch sie (leben nicht bloß im Sinne von Ex. 20, 12, sondern auch nach Deut. 30, 16. Ezech. 20, 11). Paulus verändert das Citat in *ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ* sc. *δικαιοσύνῃ* (denn *ἐν αὐτῇ* ist mit den besten Zeugen zu lesen, nicht *ἐν αὐτοῖς*, was eine Korrektur nach dem hebräischen Texte und nach den LXX ist), d. i. wer das Gesetz thut, der wird leben durch die auf solche Weise erworbene Gerechtigkeit. „Die Gerechtigkeit aber aus dem Glauben,“ fährt Paulus V. 6 fort, „sagt so: Sprich nicht in deinem Herzen: wer wird

¹⁾ Nach Böhl a. a. O. S. 180 folgen natürlich Paulus und Petrus hier der die LXX verbessernden Volksbibel. Übrigens kommt das Wort *σκανδάλον* in den paulinischen Briefen sechsmal vor. Siehe Kautzsch zu dieser Stelle.

in den Himmel hinauffahren? Das will sagen, Christum herunterholen, oder wer will hinabsteigen in die Tiefe? Das will sagen, Christum von den Toten heraufholen. Sondern was sagt sie? Nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen. Das ist das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen.“ Das hier angezogene Schriftwort ist Deut. 30, 11—14. Moses redet an jener Stelle davon, daß Gott alles gethan hat, um die Erfüllung seiner Gebote Israel möglich zu machen. Darum sagt er: „denn dieses Gebot, das ich dir heute gebe, ist nicht zu wunderbar für dich (d. i. übersteigt nicht deine Kräfte) und ist auch nicht zu ferne. Nicht im Himmel ist es, daß du sagen könntest: wer steigt uns in den Himmel, um es uns herabzuholen und es uns zu verkündigen, damit wir danach thun? Auch ist es nicht jenseit des Meeres, daß du sagen könntest: wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei und verkündigt es uns, daß wir danach thun? Sondern überaus nahe liegt dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu thun“, d. i. es liegt dir nicht bloß in Schrift gefaßt vor, sondern es ist auch deinem Munde und deinem Herzen ganz nahe gebracht. Es bedarf also nicht der Erstürmung des Himmels noch etwa ferner Meerfahrt, damit Israel in den Besitz des Wortes Gottes komme, nein im Bekenntnis des Mundes und im gläubigen Festhalten des Herzens trägt das Volk Gottes dasselbe überall mit sich herum. Was nun Mose in diesen Worten vom Gesetz sagt, das wendet Paulus auf die Art an, wie die Gerechtigkeit aus dem Glauben uns zu teil wird. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit stellt keine hohen Forderungen an die Menschen, sie läßt uns nicht in den Himmel steigen, um von dort Christus zu holen, noch auch in die Tiefe, um den lebendigen Christus von den Toten heraufzubringen — als ob wir unser Heil beschaffen müßten —; nein in dem vom Himmel gekommenen und von den Toten auferstandenen Christus ist das Heil als Gnadengabe Gottes uns nahe und gegenwärtig, es will nur mit dem Herzen geglaubt und mit dem Munde bekannt werden, um unser Eigentum zu sein. In jener Leviticus-

stelle ist vom Gesetze die Rede als einer zu erfüllenden (ποιήσας) Bedingung des Heils, und als solche gilt das Gesetz nur Israel und dem Alten Testamente, in der Deuteronomiumstelle ist vom Gesetze die Rede als von einer von Gott verwirklichten und nahegebrachten Gnadengabe, die nur der Mensch zu empfangen braucht, und sie wird zu einer Weissagung auf das neutestamentliche Heil und hat Bedeutung für alle Menschen. Man wird darum nicht sagen dürfen, daß die Citationsweise Pauli eine solche sei, die von dem Geiste und Wortlaute der Grundstelle im Deuteronomium weit abliege (Kautzsch a. a. O. S. 81) oder daß eine tiefsinnige Parodie des Apostels hier vorliege (selbst Bengel: suavissima parodia; Philippi: ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn) oder daß Paulus mit rabbinischer Auslegungskunst die Stelle allegorisiert und einen Midrasch oder Geheimsinn darin gefunden, noch freilich auch, daß die Deuteronomiumstelle vom Gesetze in messianischer Zeit (Olshausen) oder von einem Gebote der Liebe rede, welches den Glauben an Christum zur Voraussetzung habe (Knapp), sondern die Anwendung des Apostels ist sachlich gerechtfertigt.¹⁾ So erklären sich nur die Veränderungen, die Paulus mit jener Stelle vorgenommen hat. Der Übertragung auf die neutestamentliche Glaubensgerechtigkeit widerstrebt vor allem das wiederholte לַעֲשׂוֹת und וַעֲשֵׂה (ποιεῖν αὐτό); denn will

¹⁾ Lange (zu dieser Stelle im Bibelwerk) sieht in dem mosaischen Spruch eine typische Prophetie, die der große Meister Paulus treffend hervorgehoben. Hofmann, Weiss. u. Erf. II, 217: ich sehe keinen Grund, weshalb man glauben soll, der Apostel habe jene Stelle nur als Substrat seiner eigenen Gedanken gewählt und nicht als eine erfüllte Weissagung des Alten Testaments auf das Neue angeführt. Keil z. Deut 30, 11 ff.: So nahe das Gesetz dem Menschen gelegt ist, so hat doch die Sünde das menschliche Herz dem Worte Gottes so entfremdet, daß ihm das Thun und Halten des Gesetzes überaus schwer, ja unmöglich wird, so daß der Ausspruch, das Wort sei im Herzen, erst durch die Predigt des Evangelii von der Gnade Gottes und der Gerechtigkeit aus dem Glauben zur vollen Wahrheit wird. Auch Böhl a. a. O. S. 182 trifft das Richtige, obwohl er natürlich wieder die Veränderungen, die Paulus an dem alttestamentlichen Worte vorgenommen, aus der Volksbibel erklärt.

Moses zum Halten des Gesetzes ermuntern, so Paulus zum Glauben an Christum. Beiden gemeinsam aber ist der Beweggrund, weshalb dort dem Gesetze, hier der Predigt von Christo gehorcht werden soll, weil nämlich beide Male Gottes Wille nicht erst von fernher zu holen ist, sondern geoffenbart, nahe und in des Menschen Herz und Mund gelegt ist. Nur änderte er die Worte des Grundtextes und der LXX: „wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei“ in „wer will hinabsteigen in die Tiefe“ (*ἄβυσσος* *διήλθῃ*), weil er dem Gedanken Ausdruck geben will, daß das Wort vom Glauben weder aus der Höhe noch aus der Tiefe erst herzuholen ist. Daß er endlich von den Schlussworten der LXX nur *ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα ἐστὶν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου* anführt und *καὶ ἐν ταῖς χερσὶ σου ποιεῖν αὐτό* als für seinen Zweck ganz unbrauchbar wegläßt, bedarf keines Beweises: die Glaubensgerechtigkeit weist uns an das Wort, das durch der Apostel Predigt dem Munde und Herzen der Leser nahegebracht worden.

Röm. 10, 11 begründet Paulus die Thatsache, daß wir nur durch den Glauben gerecht werden, mit einem *λέγει γὰρ ἡ γραφή*: jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zu schanden werden. Wird doch in Jes. 28, 16, welche Stelle wir schon zu Röm. 9, 33 besprochen haben, nur der Glaube als das Entscheidende genannt. Paulus setzt aber *πᾶς*, was weder im Hebräischen noch bei den LXX steht, zu *ὁ πιστεύων* hinzu, um das ihm wichtige Moment der Allgemeinheit, welches er in dem so hervorgehobenen *ὁ πιστεύων* fand, zu markieren, wohl auch mit Rückblick auf *παντὶ τῷ πιστεύοντι* V. 4. — Röm. 10, 13 begründet der Apostel die Thatsache, daß Christus ein und derselbe Herr von allen, die ihn anrufen, Juden wie Griechen, ist, mit einer Entlehnung aus Joel 3, 5: denn jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden. Die Stelle ist von uns bereits zu Act. 2, 21 besprochen worden, besonders auch in ihrer Anwendung von Jahve-*κύριος* auf Christus. — V. 15 weiterhin wird der Gedanke, daß es an einer Verkündigung des Heils in Christo nicht gefehlt hat und daß solche abgesandte Ver-

kündiger wirklich da sind, mit einem καθὼς γέγραπται aus Jes. 52, 7 bewiesen: wie lieblich sind die Füße derer, welche die gute Botschaft verkündigen!¹⁾ Die Stelle lautet im Grundtexte: „wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Frieden verkündigt, der frohe Botschaft bringt, der Heil verkündigt, der zu Zion spricht: dein Gott ist König!“ Der Prophet verkündet die Wiederherstellung Jerusalems nach dem Exile und sieht bereits im Geiste, wie die frohe Friedens- und Freudebotschaft nach Zion gelangt. Die Erlösung aus Babel aber ist ein Vorbild der zukünftigen Erlösung und so durfte der Apostel das prophetische Wort in der apostolischen Verkündigung erfüllt schauen. Paulus hat die Stelle abgekürzt und frei, aber dem Sinne nach durchaus treu wiedergegeben, mehr an den Grundtext als an die LXX sich anschließend: die Berge hat er als weniger für ihn passend weggelassen, dagegen hat er den kollektivischen Singular in den Plural umgesetzt und die gute Botschaft versteht er von den reichen Heilsgütern der evangelischen Heilsverkündigung. — Freilich daß Israel dieser Heilsverkündigung nicht Gehorsam entgegenbringen werde, ist längst V. 16 vorausgesetzt in der Schrift. Denn Jesaia (53, 1) sagt: Herr, wer hat geglaubt unserer Kunde? Die Erfahrung, der der Prophet an dieser Stelle bei seiner Ankündigung des Knechtes Jahves unter Israel mit den Worten Ausdruck giebt: „wer hat geglaubt der Kunde, die uns geworden?“, wiederholt sich bei der neutestamentlichen Heilsverkündigung und führt Paulus dies alttestamentliche Wort ebenso genau nach den LXX wie Johannes 6, 31 an (vgl. unsere Erklärung zu dieser Stelle oben S. 97 f.). Es erfüllt sich aber V. 18 an Israel nur ein selbstverschuldetes geweissagtes Gericht und Geschick, wenn Israel nicht glaubt, trotzdem daß es die Kunde vom Heil wohl genommen hat. Und die Thatsache der bereits begonnenen universellen Ausbreitung des Evangeliums hebt Paulus mit

¹⁾ Nach den besten Zeugen hat Paulus nur τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθὰ geschrieben und ist der Zusatz εὐαγγελιζομένων εἰρήνην wohl aus LXX gekommen.

Worten aus Ps. 19, 5 nach den LXX hervor: in das ganze Land ist ausgegangen ihr Schall und bis an die Enden der Welt ihre Worte. Freilich redet hier der Psalmist von der universellen Offenbarung Gottes in der Natur; denn von den Himmeln, die die Herrlichkeit Gottes verkündigen, sagt er: „in alle Lande geht ihre Messschnur aus (d. i. die ganze Erde haben sie in Beschlag genommen und sie als Bereich ihrer Heroldschaft sich zu eigen gemacht) und ihre Worte bis an das Ende des Erdkreises.“¹⁾ Bedient sich nun Paulus dieser Worte, um damit den Ausgang der apostolischen Predigt über die ganze Erde zu bezeichnen, so hat er selbstverständlich darin nicht, wie die Alten glaubten, eine allegorische Weissagung gefunden, sondern er giebt nur alttestamentlichen Worten eine neutestamentliche Wendung, er benützt nur auf Grund der im 19. Psalme gegebenen Parallele der Natur- und Schriftoffenbarung diese Worte als vorbildlich für die weltumfassende Verkündigung des Evangeliums.²⁾ Es beschränkt sich auch danach die hyperbolische Form in der Aussage des Apostels. Jerusalem und Rom waren eben die Herzpunkte der alten Welt und dorthin war die Predigt des Evangeliums bereits gedrungen. — V. 19 begegnet Paulus dem Einwande, daß gerade Israel die Botschaft vom Heile nicht verstanden haben sollte, mit den Worten: voran Moses sagt (also ebenderselbe Moses, der Israel sein heilsgeschichtliches Vorrecht vor den Heiden gegeben hat): ich will euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk, über einem unverständigen Volk will ich euch erzürnen. Deut. 32, 21 spricht Mose in seinem ganz prophetisch gehaltenen Liede in Jehovas Namen es von Israel aus, weil sie seinen Eifer erregt durch Ungötter, ihn erbittert durch ihre nichtigen Götzen: „nun will ich ihren Eifer erregen durch ein Unvolk, durch eine unver-

¹⁾ Die LXX haben מִקְנֵה, was nur „ihre Messschnur“ heißen kann, mit ὁ φθόγγος αὐτῶν ihr Schall wiedergegeben, wahrscheinlich durch das folgende מִלִּיהֶם veranlaßt. S. Kautzsch a. a. O. S. 12 f.

²⁾ S. auch Delitzsch und Moll zu dieser Stelle.

ständige Nation sie erbittern,“ er sieht also voraus, wie Heiden, die Gott nicht erkannt, Israel zur Strafe eifersüchtig machen werden. Paulus führt Mose als zu Israel redend ein und verwandelt darum das *αὐτοὺς* der LXX und des Grundtextes in die 2. Person Pluralis. Jesaias aber, fährt er V. 20 f. fort (also der größte Prophet neben dem Mittler des Alten Bundes), erkühnt sich (gegenüber dem stolzen Selbstvertrauen Israels) und spricht: ich bin gefunden worden von denen, die mich nicht suchten, ich bin offenbar geworden denen, die nicht nach mir fragten. In Bezug auf Israel aber sagt er: den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volk. Jes. 65, 1 ff. sagt der Prophet von Jehova: „ich liefs mich suchen von solchen, die nicht nach mir fragten, ich liefs mich finden von solchen, die mich nicht suchten. Ich sprach: siehe, da bin ich, da bin ich! Zu einem Volke, das nicht mit meinem Namen genannt war (oder wenn statt קָרָא mit Oort קָרָא und vielleicht nach den LXX קָרָא zu lesen ist: das meinen Namen nicht anrief), ich breitete aus meine Hände den ganzen Tag nach einem widerspenstigen Volk.“ Nach der herrschenden Auslegung, auch nach Delitzsch, spricht Deuterojesaia von dem abtrünnigen Israel und Paulus hätte die Worte auf die Heiden angewandt, weil sie Ausdruck eines göttlichen Reichsgesetzes seien, daß der Heilsbesitz freie Gabe Gottes, nicht Frucht menschlichen Bemühens sei, was in der Berufung der Heiden vor allem offenbar geworden (so auch Luthardt). Nach Böhl (a. a. O. S. 189) freilich blicke Paulus mit diesem Verse gar nicht auf die Berufung der Heiden hin, sondern er spreche nur in Übereinstimmung mit dem Propheten, der von Israel spreche, einen stehenden Grundsatz aus, wonach die Annahme bei Gott von dem freien Erbarmen Gottes abhängt. Aber können die Worte des Propheten V. 1 „zu einem Volke, das nicht nach meinem Namen genannt war“ nur von den Heiden verstanden werden und fordert der Zusammenhang mit dem vorangehenden Gebete Jes. 63 und 64 und die Vergleichung mit anderen Stellen Deuterojesaias,

dafs der falsch verstandenen Hoffnung auf eine Wiederherstellung von ganz Israel die Wahrheit gegenübergestellt werde, dafs das zur Herrlichkeit berufene Israel das von Abraham abstammende geistliche Israel ist, das auch unter den Heiden sich findet, so wird V. 1 nicht blofs von dem abtrünnigen Israel, sondern auch von der Heidenwelt verstanden werden müssen, von denen Gott sich suchen und finden liefs (vgl. Nägelsbach zu dieser Stelle). Meint also Deuterojesaia V. 1 die aus Juden und Heiden gemischte zukünftige Heilsgemeinde, so durfte Paulus diese Worte mit vollem Rechte auf die Heiden anwenden, die Gott in freiem Erbarmen zum Heile berief. Der Apostel verkürzt nun, indem er nach den LXX citiert, V. 20 den prophetischen Text und dreht die Folge, die die beiden Hemistiche Jes. 65, 1 bei den LXX bekommen haben, um und konformiert sie wieder nach dem Urtext, V. 21 aber, wo er den Unglauben der Masse des israelitischen Volkes beschreibt, stellt er *ὅλην τὴν ἡμέραν* absichtlich voran, um die göttliche Geduld Israel gegenüber recht ins Licht zu stellen.

Indem Paulus weiter 11, 1—10 ausführt, dafs Gott sich eine Auswahl in Israel bewahrt, wenn auch das Volk im grofsen und ganzen der Verstockung anheimgefallen ist, weist er V. 3 auf das hin, was die Schrift in der Geschichte von Elias sagt, wie er vor Gott auftrat (anklagend) wider Israel: Herr, sie haben deine Propheten getötet, deine Altäre zerstört und ich bin allein übrig geblieben und sie trachten mir nach dem Leben, wie aber der Gottesspruch *χορηματισμός* ihm entgegnet: ich habe mir lassen übrig bleiben siebentausend Mann, die das Knie nicht gebeuget haben vor Baal. Die citierte Stelle ist 1. Kön. 19, 10 u. 18. Die Klage, die Elias ausspricht, giebt Paulus nach den LXX mit Weglassungen und Umstellungen und kleinen Veränderungen¹⁾ wieder und er versteht unter den allein übriggebliebenen nicht blofs den Propheten, sondern die

¹⁾ Paulus setzt *κύριε* zur Anrede hinzu, ändert das *καθεῖλαν* der LXX in *κατέσκαψαν* und das *ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος* in *καὶ ἐγὼ ὑπελείφθην μόνος*.

wahren Gottesverehrer überhaupt. In dem Gottesspruche, den er frei nach den LXX wiedergibt, verändert er vor allem die zweite Person *καταλείψεις* der LXX (Anrede Gottes an Elias) und das γ cons. c. perf. des Urtextes *וְהַשְׁאַרְתִּי* in das reine Praeteritum *κατέλιπον ἑμαυτῷ* ich habe mir übrig gelassen¹⁾ und beweist er damit, daß Gott den Teil des Volkes Israel, den er zuvor erkannt, nimmermehr verstossen. Die übrigen freilich, welche das Heil nicht aus Gnaden annehmen, sondern durch ihr eignes Thun selbst bewirken wollen, sind dem Gericht der Verstockung anheimgefallen V. 8, wie denn geschrieben steht: Gott hat ihnen gegeben einen Geist der Betäubung, Augen nicht zu sehen und Ohren nicht zu hören bis auf den heutigen Tag. Das Citat ist frei komponiert aus Deut. 29, 3 und Jes. 29, 10 und 6, 9. In der Deuteronomiumstelle spricht Mose zu Israel: „aber nicht gab Jahve euch Verstand, um zu verstehen und Augen, um zu sehen und Ohren, um zu hören bis auf den heutigen Tag.“ Jes. 29, 10 heisst es: „denn Jehova hat über euch ausgegossen einen Geist tiefen Schlafes (LXX *πνεῦμα κατανύξεως*) und hat verschlossen eure Augen, die Propheten, und eure Häupter, die Seher, hat er verhüllt.“ Jes. 6, 9 ff. haben wir schon zu Joh. 12, 40 besprochen. Man wird nicht sagen können mit Böhl (a. a. O. S. 193 f.), daß Paulus nicht Deut. 29, sondern nur Jes. 29 vor Augen gehabt habe, noch auch wird man mit Meyer in Abrede stellen können, daß er an die bekannte Stelle Jes. 6, 9 ff. gar nicht gedacht haben solle, vielmehr wird Paulus alle drei Stellen im Sinne gehabt haben, um dem Gedanken Ausdruck zu geben, daß die Gegenwart Israels, in der er ein göttliches Verstockungsgericht als Folge des Unglaubens

¹⁾ *Tῇ Βάαλ* statt *τῷ Βάαλ* der LXX, welches Femininum aber auch an anderen Stellen den LXX geläufig ist, wird entweder erklärt, daß Paulus an die Baalssäule gedacht haben mochte, vor der man kniete (Böhl S. 192), oder daß Baal zugleich auch als Ausdruck des weiblichen Principes gebraucht wurde (Otto) oder daß man aus Scheu den Baalnamen auszusprechen beim Lesen *αἰσχύνῃ* substituierte und dies durch den Femininartikel andeutete (Dillmann, Weiß).

sah, mit jener Vergangenheit Israels in Übereinstimmung stehe. Ebenso führt er V. 9 f. David als Prophet dieses göttlichen Verstockungsgerichtes an, der Ps. 69, 23 f. spricht: ihr Tisch müsse ihnen zum Strick werden und zur Jagd und zum Anstofs und zur Wiedervergeltung, ihre Augen müssen verfinstert werden, daß sie nicht sehen, und ihren Rücken beuge immerdar. Der Dichter dieses neben Ps. 22 am meisten im Neuen Testament citierten Psalmes — und für Paulus war es gleichgültig, ob David oder etwa ein späterer der Verf. war, Paulus verwendet ihn, wie er ihn in der Schrift vorfindet, die ihn als ein Gebet Davids bezeichnet — spricht V. 23 f. das vergeltende Strafgericht Gottes, das seine Feinde treffen möge, in den Worten aus: „es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrick und den Sicherem zur Schlinge! Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen, und ihre Lenden laß wanken immerdar!“ Paulus hat das Bild noch weiter entwickelt, indem er statt der Worte der LXX εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν (sie mögen wohl יְשׁוּלְמִים statt יְשׁוּלִים gelesen haben) καὶ εἰς σκάνδαλον vielmehr εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς setzt, und im übrigen schließt er sich genau den LXX an, die die hebräischen Worte: ihre Lenden laß wanken immerdar mit τὸν νῶτον αὐτῶν διαπαντὸς σύγκαμψον (weil sie mit wankenden, schlotternden Hüften in beständiger Angst und geknickter, zitternder Stellung sich befinden sollen) seinem Sinne nach richtig wiedergeben. So wurden die Juden zu des Apostels Zeit aus ihrer eigenen heil. Schrift und Geschichte überführt, daß in Israel von alters her ein Hang zum Abfall sei.

Röm. 11, 26. 27 belegt Paulus das ihm durch Gottes Offenbarung kundgewordene Geheimnis, daß Verstockung zum Teile Israel widerfahren ist, bis die Fülle der Heiden (das, wodurch die jetzt nur zum Teil bekehrte Heidenmenge voll wird, die Vollzahl der Heiden) eingegangen sein wird (nämlich in die christliche Gemeinde) und also (nach der Bekehrung der Heiden und durch dieselbe) ganz Israel (im nationalen Sinne, als Volkseinheit) gerettet werden wird

(d. i. Anteil am neutestamentlichen Heile erlangen wird), mit einem *καθὼς γέγραπται*: kommen wird aus Zion der Erretter und wird abthun die Gottlosigkeiten von Jakob; und das ist der Bund von mir mit ihnen, wenn ich wegnehmen werde ihre Sünden. Das Citat ist aus Jes. 59, 20. 21, wo der Prophet von einer Erlösung redet, die den Bußfertigen in Israel werden soll, sowie daß der Bund des Herrn mit Israel dadurch sich verwirklichen soll, daß der Geist, den der Herr auf den Propheten gelegt hat, in Israel ewig fortwirken wird: „und er (Jehova) wird für Zion als Erlöser kommen und für die von der Missethat Bekehrten in Jakob, spricht Jahve, und meinerseits ist dies mein Bund mit ihnen, spricht Jahve: mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich dir in den Mund gelegt habe, die sollen nicht aus deinem Munde weichen, noch aus dem Munde deiner Nachkommen, noch aus dem Munde der Nachkommen deiner Nachkommen, spricht Jahve, von nun an bis in Ewigkeit.“ Die LXX übersetzen: *καὶ ἥξει ἐνεκεν Σιών* (statt *יִיגַל*, dem Sinne nach nicht falsch, da auch um Zions Willen die Erlösung kommen wird) *ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, εἶπε κύριος, καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ’ ἐμοῦ διαθήκη, εἶπε κύριος, τὸ πνεῦμα τὸ ἐμὸν etc.* Paulus läßt *καὶ* im Anfang hinweg, verändert das *ἐνεκεν Σιών* in *ἐκ Σιών* (da auch aus Zion die Erlösung für Zion und um Zions willen kommen wird) und bezieht den Erlöser-Jehova bestimmter auf den Erlöser-Christus, der als ein Erlöser von dem zukünftigen Zorn (vgl. 1. Thess. 1, 10) die Bekehrung Israels dermaleinst vollziehen wird. Dann aber giebt Paulus einen andern Inhalt des Bundes mit Israel an als Jes. 59, 21 steht, indem er die verwandte Stelle Jes. 27, 9 damit verbindet, wo es heißt: „darum wird damit (d. i. mit den eben genannten Züchtigungen) die Missethat Jakobs gesühnt und wird das die volle Frucht seiner Entsündigung sein, daß er alle Altarsteine macht wie zerschlagene Kalksteine u. s. w.“, welche Worte die LXX übersetzen: *διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἀνομία Ἰακώβ καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφέλωμαι τὴν ἁμαρ-*

τίαν αὐτοῦ, ὅταν θῶσι etc. Der Apostel beschreibt also den Neuen Bund mit Israel, indem er die Sühne und Tilgung der Sünde Jakobs im Hinblick auf letztere Stelle als das Wesentliche dieses Bundes angiebt. Möglich, daß er hierbei auch an die bekannte Stelle von dem Neuen Bunde bei Jer. 31, 33 f. gedacht hat, wo gleichfalls des Bundes Inhalt in die Sündenvergebung gesetzt wird. Gewiß hätte er auch noch manche andere Stelle aus dem Alten Testament zum Belege seines Satzes anführen können, er begnügt sich aber mit den ebengenannten Jesaiastellen.

Indem der Apostel am Schlusse des ersten Teiles seines Römerbriefes 11, 33—36 im Rückblick auf die geschichtlichen Wege Gottes die unerschöpfliche Gnade und unbegreifliche Weisheit Gottes preist, fügt er seinen Worten V. 34 Worte aus Jes. 40, 13 nach den LXX bei: denn wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen? (im Hebräischen wörtlich: wer hat den Geist Jahves ermessen und unterweist ihn als sein Ratgeber?) und V. 35 aus Hiob 41, 3 nach dem Grundtexte: oder wer hat ihm etwas zugegeben, daß ihm wiedervergolten würde (so daß Gottes Thun eine Erwidern des menschlichen Thuns, Gottes Gabe ein Zurückgeben Gottes wäre)? Bei Hiob spricht Gott: „wer hat mir etwas zugegeben, daß ich wiedervergelten müßte“ (die LXX übersetzen hier unrichtig: ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ) und setzt Paulus nur die 1. Person in die 3. um, da er diese Worte wie die vorausgehenden als von Gott redend anführt.¹⁾

Erinnern Röm. 12, 16 die Worte: seid nicht klug bei euch selbst! an Prov. 3, 7 („dünke dich nicht weise“) und 12, 17: auf Gutes bedacht vor allen Menschen an Prov. 3, 4 („so wirst du Anmut und Klugheit gewinnen, die Gott und Menschen gefallen“, LXX: προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων, vgl. auch 2. Kor. 8, 21), so wird 12, 19 mit γέγραπται angeführt: mein ist die

¹⁾ Gegen die Annahme, wonach Paulus unsere Stelle gar nicht aus Hiob, sondern aus Jes. 40, 14 nach den LXX Cod. A. und B entnommen haben soll, vgl. Kautzsch a. a. O. S. 68.

Rache, ich will vergelten, spricht der Herr. Das auch Hebr. 10, 30 in derselben Weise citierte Wort ist dem Liede Mosis Deut. 32, 35 entnommen, wo es im masorethischen Texte heisst: „mein ist Rache und Vergeltung für die Zeit, da ihr Fuß wanken wird,“ wo aber die LXX übersetzen: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω ὅταν σφαλῇ ὁ πούς αὐτῶν (und hiernach und nach Sam. wird mit Emendierung des Textes in עֵיִף in der Kautzsch'schen Bibel übersetzt: „auf den Tag der Rache und Vergeltung, auf die Zeit, da ihr Fuß wanken wird“). Paulus, der hier auch mit Onkelos übereinstimmt,¹⁾ folgt offenbar dem masorethischen Texte und setzt ein λέγει κύριος hinzu. Die V. 20 folgenden Worte: wenn deinen Feind hungert, so speise ihn, wenn ihn dürstet, so tränke ihn, wenn du dieses thust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln sind Prov. 25, 21 f. genau nach den LXX entnommen.

Die Röm. 13, 9 aus Ex. 20, 13 f. entnommenen Worte des Dekaloges²⁾ und das Lev. 19, 18 entnommene Gebot der Nächstenliebe bedürfen keiner Erörterung. Röm. 14, 11 wird die Mahnung, daß wir alle einst vor dem Richterstuhle Gottes zu erscheinen haben und darum vor dem Richten über den Bruder uns hüten sollen, mit einem γέγραπται aus Jes. 45, 23 begründet: so wahr ich lebe, spricht der Herr, mir soll sich beugen jedes Knie und jede Zunge soll Gott Ehre geben. Der Prophet redet in der citierten Stelle davon, daß, nachdem die Weltmächte und Israel Jehova als den einzigen Gott erkannt haben, an die ganze Menschheit der Ruf ergehen dürfe: wendet euch zu mir und werdet selig alle Enden der Erde! Und so werde sich erfüllen, was der Herr geschworen und als unumstößlich gewiß verkündigt hat, daß ihm alle huldigen und alle bekennen sollen, daß Gott der All-

¹⁾ Vgl. Kautzsch a. a. O. S. 75 f. und Böhl a. a. O. S. 201 f.

²⁾ Die auch Mark. 10, 19 und Luk. 18, 20 sich findende gleiche Ordnung der einzelnen Verbote, die auch Philo de decalogo hat, entnahm Paulus dem Cod. Vat. der LXX Ex. 20 und Deut. 5. Vgl. Kautzsch a. a. O. S. 52 f. Böhl a. a. O. S. 50 f.

wissende, Allgerechte und Allmächtige ist. Die Stelle lautet im Grundtexte: „bei mir hab ich geschworen und ist ein Wort aus meinem Munde gegangen in Gerechtigkeit, das nicht zurückgehen soll: daß mir sich beugen soll jegliches Knie, schwören jegliche Zunge.“ Diesen den allgemeinen Sieg der Theokratie in der messianischen Zeit verheißenden Gottesspruch faßt Paulus hier nach der besonderen und letzten Erfüllung, die er beim allgemeinen Weltgericht haben werde. Er folgt den LXX, verwandelt aber ihr κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω in das geläufigere ζῶ ἐγώ (יְהוָה אֲנִי) mit Hinzufügung von λέγει κύριος und setzt statt ὁμνείται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν das Schwören bei Gott in das verallgemeinernde Loben und Bekennen Gottes umändernd πᾶσα γλῶσσα ἑξομολογήσεται τῷ θεῷ, indem er das Dazwischenliegende übergeht.

Röm. 15, 3 sagt der Apostel von Christus, auf den er als Vorbild selbstverleugnender Liebe hinweist, er habe nicht sich selbst gefallen, sondern (indem er statt in seinen eignen Worten in Worten des Alten Testaments fortfährt) καθὼς γέγραπται: die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen. Der theokratische Dulder des hier wiederum citierten 69. Psalms, dem sein Eifer um das Haus und die Gemeinde Gottes nur Schmach und Feindschaft eingetragen, ist ein Typus Christi, der den Schmähungen der Welt sich unterzog. Die Stelle Ps. 69, 10 ist genau nach dem Grundtext und nach den LXX angeführt. Es fügt Paulus V. 4 hierzu eine Erinnerung daran, wie wir überhaupt die Schrift Alten Testaments praktisch zu verwerten haben: „denn was zuvor geschrieben ist — und das gilt nicht bloß von den messianischen Weissagungen, sondern von der ganzen Schrift Alten Testaments — das ist zu unsrer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften (d. i. die die Schrift uns einflößt oder darbietet; denn beides, Geduld oder Beharrlichkeit und Trost lernen wir aus der Schrift) die Hoffnung haben,“ d. i. die Hoffnung auf immer neue herrlichere Entwicklungen des Reiches Gottes, in dessen Dienst sich Christus gestellt hat und in dessen Dienst auch wir

uns stellen sollen. V. 8 ff. begründet der Apostel die Erinnerung, daß seine Leser als Heiden eigentlich keinen Anspruch auf Christus haben, sondern ihre Zugehörigkeit zum Heil aus Israel lediglich der Erbarmung Gottes verdanken, mit mehreren alttestamentlichen Worten, die die Sammlung der Heiden zum Volke Gottes in Aussicht stellen. Darum sagt er V. 9, daß die Heiden um der Barmherzigkeit willen (die sie nämlich erfahren haben) Gott preisen (*δοξάσαι* gepriesen haben bei ihrer Aufnahme in die christliche Gemeinschaft und fort und fort Gott preisen) *καθὼς γέγραπται*: darum will ich dich bekennen unter den Heiden und deinem Namen lobsingen. Das Citat ist ein Wort Davids aus Ps. 18, 50, das genau nach dem Grundtexte und nach den LXX wiedergegeben ist. Paulus will damit sagen, wie damals, so erklingt auch jetzt der Preis Gottes mitten unter der Heidenwelt. Er betont das *ἐν ἔθνεσιν* und nicht das Subjekt des Psalms. Darum ist es unrichtig zu sagen, wie vielfach erklärt worden ist (Weiß, Lange), in der Anwendung Pauli sei Christus das Subjekt des Lobpreises. V. 10 fährt Paulus fort: *καὶ πάλιν λέγει* sc. *ἡ γραφή*: freuet euch ihr Heiden samt seinem Volke. Die Stelle ist Deut. 32, 43, genau nach den LXX angeführt, während der hebräische Text die Lesart bietet: *הַרְבֵּנוּ גוֹיִם עִמּוֹ*, was nach dem Zusammenhange nur übersetzt werden kann: „preiset, ihr Heiden, sein Volk“ (Keil, Kamphausen, Kautzsch) und nicht übersetzt werden darf: „jauchzet ihr Heiden, die ihr sein Volk seid“ (Ewald, Luthardt). Die Heiden sollen — so schließt das Lied Moses — über die Thaten Gottes an seinem Volke jubeln. Wie freilich die Übersetzung der LXX, die zudem an dieser Stelle eine targumische Erweiterung erfahren haben, indem sie statt eines Homistiches vier haben, entstanden ist, darüber bestehen nur Vermutungen.¹⁾ Möglich, daß sie selbst in dieser Weise den Sinn des Urtextes frei nicht unrichtig wiederzugeben meinten. Das Citat V. 11: lobet den Herrn alle Heiden und es sollen ihn loben alle

¹⁾ Vgl. Kautzsch a. a. O. S. 27 f. Böhl a. a. O. S. 206.

Völker ist aus Ps. 117, 1 nach den LXX, die im zweiten Hemistich die 2. Person Imperativi des Grundtextes in die 3. Person umsetzen. V. 12 ist ein Citat aus Jes. 11, 10: es wird sein die Wurzel Jesse und der aufsteht unter den Heiden zu herrschen, auf ihn werden die Heiden hoffen. Im Hebräischen lautet die Stelle: „und es wird geschehen an jenem Tage, die Wurzel Isais (d. i. der Schöfsling aus der Wurzel Isais, der Messias), welche steht als Panier den Völkern, nach ihr werden die Heiden fragen.“ Paulus citiert nach den LXX, die die Worte: „welche steht als Panier den Völkern“ in eigenartiger Auffassung, doch sachlich nicht unrichtig mit καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν wiedergeben und das שִׁרְיָן in ἐλπιούσιν verwandeln. Die Worte ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ liefs der Apostel als für ihn weniger bedeutungsvoll hinweg, indem er wiederum betonen will, daß die Heiden es sind, die an dem Heile Israels teilnehmen. — Röm. 15, 21 endlich begründet Paulus den Grundsatz seiner apostolischen Wirksamkeit, überall nur da, wo Christus noch nicht verkündigt worden ist, kirchengründend thätig zu sein, mit einem γέγραπται aus Jes. 52, 15: denen nichts verkündigt worden von ihm, die sollen es sehen und die nichts gehört haben, sollen es vernehmen. In Deuterojesaia ist vom Knechte Jehovas die Rede, vor dem viele heidnische Völker in Ehrfurcht erzittern und ihre Könige verstummen, während Israel nur Abscheu vor ihm empfindet. Die hebräischen Worte werden gewöhnlich (auch Delitzsch, Kautzsch) übersetzt: „denn was ihnen nie erzählt worden, schauen sie und was sie nie gehört haben, nehmen sie wahr,“ wogegen Nägelsbach das im Texte beigefügte וְלֹא יָדְעוּ betonend übersetzt wissen will: „denn denen nichts erzählt ist, die sehen's und die nichts gehört haben, die vernehmen es.“ Es haben also die LXX, denen Paulus folgt, jedenfalls nicht unrichtig die Stelle wiedergegeben; wer ihm bis dahin nicht Erzähltes sieht, von dem kann man auch sagen: dem nichts erzählt worden ist, der sieht es.

Wenden wir uns zu dem ersten Briefe an die Korinther. Ein erstes γέγραπται tritt uns 1. Kor. 1, 19

entgegen, wo der Satz, daß das Wort vom Kreuze denen, die verloren gehen, eine Thorheit, den Erlösten aber eine Kraft Gottes ist, mit den Worten Jes. 29, 14 begründet wird: verderben werde ich die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen werde ich vernichten. Der Prophet wendet sich dort gegen diejenigen, die nur mit äußerlichem Ceremoniendienst und nicht von Herzensgrund den Herrn verehren, und kündigt an, daß der Herr wunderlich mit ihnen verfahren und daß ihre Weisheit zu schanden werden wird. Die Worte des Grundtextes: „und es soll zu nichts werden die Weisheit seiner Weisen und der Verstand seiner Verständigen soll sich verkriechen“ verändern die LXX, denen Paulus folgt, indem sie die 3. Person in die 1. umsetzen und den ganzen Vers auf Gott beziehen. Haben die LXX den Sinn des Urtextes trefflich gewahrt, so hat der Apostel ihr *κρύψω* am Schlusse mit *ἀθετήσω* vertauscht, was den Sinn noch besser an den Tag legt. Beurteilt aber bereits also das Alte Testament die menschliche Weisheit, insofern sie auf religiösem Gebiete anspruchsvoll auftritt, muß nicht in gleicher Weise das Wort vom Kreuze ihr gegenübertreten? — 1. Kor. 1, 31 wird der Gedanke, daß sich vor Gott kein Fleisch zu rühmen habe, vielmehr wenn wir etwas sind, so sind wir es durch Gott in Christo, mit einem Hinweis auf Jer. 9, 23 begründet: wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn. Die auch 2. Kor. 10, 17, dort ohne *καθὼς γέγραπται*, angezogene prophetische Stelle lautet im Hebräischen: „nicht rühme sich ein Weiser seiner Weisheit und nicht rühme sich der Starke seiner Stärke, nicht rühme sich der Reiche seines Reichtums; sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will: klug zu sein und mich zu erkennen, daß ich Jehova bin.“ Paulus hebt nur den Hauptgedanken bei Jeremia hervor und entnimmt den alttestamentlichen Worten nur soviel, als er für seine Beweisführung braucht. *Ἐν κυρίῳ* ist auch nach Paulus auf Gott zu beziehen, als die Principalursache alles Heils (V. 29. 30), und das Sichrühmen in dem Herrn ist ein Sichrühmen, dessen Grund und Gegenstand der Herr ist. —

1. Kor. 2, 9 werden mit einem *καθὼς γέγραπται* die Worte angeführt: was ein Auge nicht gesehen und ein Ohr nicht gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Es fragt sich hier zuerst, was der Apostel mit diesen Worten beweisen will. Will er die Unkenntnis der Obersten dieser Welt, die den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt (V. 8), mit diesen Worten als nicht zufällig erhärten (Schnederm.) oder will er vielmehr die geheimnisvolle, verborgene Weisheit Gottes, die er redet (V. 7), mit einem alttestamentlichen Worte ins rechte Licht stellen? Weist der ganze Zusammenhang auf das Letztere als den eigentlichen Hauptgedanken Aussprechende, der auch V. 10 weiter fortgeführt wird, hin, so wird die grammatisch-logische Verbindung der Sätze folgende sein: wir reden die geheimnisvolle, verborgene Weisheit Gottes, welche keiner von den Obersten dieser Welt erkannt hat --- denn hätten sie dieselbe erkannt, so hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt (Parenthese) — sondern die vielmehr nach dem alttestamentlichen Worte eine solche ist, daß sie über alle menschliche Erfahrung und Anschauung hinausgeht und eine von Gott den Seinen aus Gnaden geschenkte und geoffenbarte ist, uns aber hat sie Gott offenbart durch seinen Geist. Zum andern aber ist die schwierige Frage, welche Stelle Paulus mit seinem *καθὼς γέγραπται* gemeint hat, die übrigens auch von Clem. Rom. 1. Kor. 34 und sonst bei Vätern und Gnostikern viel citiert wird. Da keine ganz entsprechende Stelle im Alten Testament gefunden wurde, so mutmaßten schon patristische Ausleger, daß die Worte entweder aus einer verloren gegangenen alttestamentlichen Schrift oder aus einer apokryphischen Prophetie genommen seien, und Origenes hat sie bereits der „Apokalypse des Elias“ zugeschrieben. Die Meinung des Origenes hat unter neueren Erklärern (Bleek, Meyer, Weiss, Schürer, Heinr.) viel Vertrauen gefunden, und an sich dürfte gegen den Ausweg, Paulus habe eine apokryphische Stelle citiert, in der Meinung, die Worte stünden so im alttestamentlichen Kanon, nichts zu erinnern sein.

Ein solcher Gedächtnisfehler Pauli stößt nicht gegen dogmatische Bedenken, wie wir denn auch sonst einer freien Sorglosigkeit der Apostel in dergleichen Dingen begegnen, sei es, daß sie die jüdische Tradition mitbenutzen, sei es, daß sie ein apokryphisches Buch mitheranziehen (Jud. V. 9 und 14), sei es, daß sie auch einmal in der Anführung eines Citates irren. Gleichwohl wird zuzusehen sein, ob die Unähnlichkeit mit den in Frage stehenden alttestamentlichen Stellen so groß ist, daß man nicht an eine freiere Citation von Worten aus dem alttestamentlichen Kanon, wie wir sie ja auch sonst bei Paulus finden, auch hier denken dürfte. Zwar an Jes. 52, 15 (siehe zu Röm. 15, 21) und Jes. 65, 17 („siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde und der alten soll nicht mehr gedacht werden und sollen nicht mehr zu Sinne kommen“), worauf man hingewiesen hat, kann unmöglich gedacht werden. Aber ob ihm nicht Jes. 64, 3 vor Augen geschwebt haben mag, wo der Prophet das Gebet ausspricht, Gott möge herabfahren auf die Erde, so daß all seine Feinde zitternd vor ihm fliehen, Jehova könne das, denn er allein habe ja von alters her als der lebendige Gott durch Thaten sich denen bewährt, die auf ihn hoffen? Im Hebräischen heißt es: „hat man doch von alters her nicht gehört noch vernommen, noch hat je ein Auge gesehen einen Gott außer dir, der thätig wäre für den, der auf ihn harret!“ Der gemeinschaftliche Sinn bei Deuterojesaia und bei Paulus wäre dann der: Gott ist in seiner Offenbarung für die Seinen, die auf ihn harren (Paulus: die ihn lieben), was über alle menschliche Erfahrung und Anschauung hinausgeht; der Prophet meint die Gottesoffenbarung in der Erlösung aus dem Exil, Paulus die Erfüllung dieses Vorbildes in dem neutestamentlichen Heile. Paulus würde dann die Worte: „was ein Auge nicht gesehen und ein Ohr nicht gehört hat, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben“ der Jesaia-stelle entnommen haben und aus Eigenem noch zur Vervollständigung hinzugefügt haben: „und in keines Menschen Herz gekommen ist,“ vielleicht bewogen durch Jes. 6, 10, wo gleichfalls Auge, Ohr und Herz, und zwar in dieser

Reihenfolge, genannt werden.¹⁾ 1. Kor. 2, 16 werden die bereits Röm. 11, 34 aus Jes. 40, 13 citierten Worte wieder eingefügt: denn wer hat des Herrn Sinn erkannt, ihn zu unterweisen?, um die Erhabenheit des geistbegabten Menschen (ὁ πνευματικός) über das Urteil aller Nichtgeistlichen zu erweisen, der eben den Sinn des Herrn, d. i. Christi habe, den niemand von sich aus kennt, so daß er ihn belehren oder unterweisen könne. Redet Deuterojesaia von der Unerforschlichkeit Jehovas, so wendet hier Paulus diese Worte auf Christus und die Gläubigen an, von denen er sagen darf: wir aber haben Christi Sinn. Die Unerforschlichkeit Christi und der Seinen, der πνευματικοί, die alles beurteilen, selbst aber von niemand beurteilt werden können (so daß also der Apostel auch die unbefugten Tadler der apostolischen Lehre abweist), wird demnach an dieser Stelle mit den alttestamentlichen Worten hervorgehoben. Paulus läßt in den Worten der LXX, denen er folgt, die Worte καὶ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο hinweg, die er Röm. 11, 34 hat, und nimmt dafür ὃς συμβιβάσει αὐτόν auf.

1. Kor. 3, 19 wird der Gedanke, daß die Weisheit dieser Welt, d. i. die vom Weltgeist beherrschte, ihre Schranken übersteigende, in göttlichen und sittlichen Dingen sich selbst genügende, mit Irrtum behaftete Weisheit Thorheit bei Gott sei, mit einem doppelten γέγραπται durch Aussprüche der Schrift, worin ja der Sinn Gottes sich kundgiebt, bekräftigt. Die erste Stelle ist aus Hiob 5, 13: der da fängt die Weisen in ihrer Arglist. Die Stelle ist aus der Rede des Eliphaz, der von Gott redend aussagt, daß er Weise in ihrer Schlaueit ergreife, so daß diese gleichsam die Schlinge ist, darin sie von ihm gefaßt

¹⁾ Der künstlichen Erklärung von Böhl a. a. O. S. 212 f., der Paulum in diesem Citate dem Übersetzer der Volksbibel mehr als je folgen läßt, vermag ich mich nicht anzuschließen. Kautzsch a. a. O. hat die schwierige Stelle in seinen index locorum überhaupt nicht aufgenommen. Ähnlich wie wir entscheidet sich Kling in Lange's Bibelwerk. Weizsäcker scheint in seiner Übersetzung des Neuen Testaments die Textesworte wie wir zu fassen, obwohl die Übersetzung: „vielmehr gilt davon das Wort“ den Sinn des καθὼς γέγραπται unbestimmt läßt.

werden, und zwar nach dem Grundtext wiedergegeben („der Weise fängt in ihrer List und der Rat der Verschmitzten überstürzt sich“), da die Übersetzung der LXX (ὁ καταλαμβάνων σοφούς ἐν τῇ φρονήσει) dem Apostel als nicht kräftig genug hier nicht genügen mochte.¹⁾ Die zweite Stelle ist aus Ps. 94, 11: der Herr kennet die Gedanken der Weisen, daß sie eitel sind. Der Psalm ist gerichtet gegen trotzige Gottesverächter, die so handeln, als ob kein lebendiger Gott wäre, der das ungerechte Thun sieht und achtet, und besonders gegen die Thoren im Volk, die hierdurch an Gott selbst irre geworden sind. Im Grundtexte heisst es: „Jehova kennt die Gedanken der Menschen, daß sie Hauch sind.“ Seinem Zwecke gemäß setzt aber Paulus τῶν σοφῶν anstatt τῶν ἀνθρώπων (Grundtext und LXX), da zumal im Psalm von Afterweisen oder Thoren die Rede ist, die auf ihre eignen grundlosen und verkehrten Gedanken von Gott pochen. — 1. Kor. 5, 13 schließt der Apostel seine ernste Rüge wider Hurerei mit den nachdrücklichen Worten ab, mit denen er sich wieder dem blutschänderischen Menschen im Anfange dieses Kapitels zuwendet: werfet hinaus den Bösewicht aus eurer eignen Mitte. Er spricht diese Mahnung in einer Weise aus, die sich buchstäblich deckt mit der wiederholt im Deuteronomium (17, 7. 12. 19, 19. 21, 21 al.) ausgesprochenen Vorschrift Moses. Lesen wir im Grundtexte das Neutr. („du sollst das Böse aus deiner Mitte hinwegtilgen“), so haben die LXX, denen Paulus folgt, fast überall in jenen Stellen das Masc. (τὸν πονηρόν) gesetzt, weil Mose an den betreffenden Stellen von Bestrafung gottvergessener Menschen redet. — 1. Kor. 6, 16 beruft sich Paulus für die That- sache, daß das der Hure Sichanhängen (κολλησθαι sich anschmiegen, anschliessen, wie es in der Geschlechts- vereinigung sich zeigt) eine völlige Vereinigung des leib-

¹⁾ Die Ansicht Kautzsch's a. a. O. S. 69 f., die Septuaginta-Übersetzung Hiobs sei, obschon vorhanden, dem Paulus damals noch nicht bekannt gewesen und erst bei der Abfassung des Philipperbriefes (vgl. Phil. 1, 19 mit Hiob 13, 16) ihm in die Hände gekommen, wird von Böhl a. a. O. S. 215 mit Recht korrigiert.

lichen Lebens mit ihr in sich schliesse, auf den göttlichen Ausspruch oder Schriftausspruch (*φησὶν* entweder sc. *ὁ θεός* oder unpersönlich: so heisst es) Gen. 2, 24: es werden die zwei Ein Fleisch sein. Was Gen. 2 von der ehelichen Gemeinschaft gesagt ist, wird hier auch auf die aufsereheliche Gemeinschaft bezogen, die ja, physisch betrachtet, jener analog ist. Das *οἱ δύο* steht im Grundtexte nicht, aber in den LXX, denen sowohl Paulus (hier und Eph. 5, 31) wie Matthäus 19, 5, wo die Worte Christus von der ehelichen Gemeinschaft spricht, folgen.

1. Kor. 9, 9 beruft sich der Apostel für das Recht, dafs jeder von seiner Arbeit lebe, nicht blofs auf das im gewöhnlichen menschlichen Leben gebräuchliche Herkommen, sondern auch auf das Gesetz, als die Urkunde der göttlichen Ordnung, indem er sagt: „doch nicht (V. 8) etwa nach Menschenweise äufseren ich dies oder sagt nicht auch das Gesetz dies? Denn in dem Gesetze Mosis ist geschrieben: du sollst nicht mit einem Maulkorbe versehen einen dreschenden Ochsen. Doch nicht an den Ochsen liegt Gotte? Oder sagt er's um unsertwillen allewege? Denn um unsertwillen wurde es geschrieben, weil auf Hoffnung der Pflüger pflügen mufs und der Dreschende auf Hoffnung des Teilhabens.“ Die gesetzliche Bestimmung Deut. 25, 4, welche verbietet, dem mit den Füfsen das Getreide austretenden oder den Dreschwagen ziehenden Ochsen einen Maulkorb anzulegen, um ihn am Fressen zu verhindern, war aus Billigkeit gegen die Tierwelt geflossen. Aber dies nächstliegende Motiv tritt dem Apostel zurück, indem er die Sorge um die Tiere (die er nicht leugnet; das würde ebensowohl dem mosaischen Gesetze wie dem neutestamentlichen und dem paulinischen Denken widersprechen, vgl. nur Röm. 8, 19 ff.) nicht als letzten Zweck des göttlichen Gesetzgebers hinstellt, sondern jene Verordnung geradezu, nicht blofs anwendungsweise, mit Übersprung der Mittelglieder, auf die Lehrer bezieht als auf solche, die einen Dienst höherer Art den Menschen leisten. Diese höhere Deutung der gesetzlichen Bestimmung, die mit Übergehung der nächstliegenden hier sogar als die

einzig geltende hingestellt wird, beruht auf der Voraussetzung, daß das Gesetz einen typischen Charakter hat und daß seine Bestimmungen auf höhere Verhältnisse hinielen, wovon die zunächst liegenden niederen nur ein bloßer Schatten sind (Kol. 2, 17). Paulus citiert die Stelle aus Deut. 25 hier wie 1. Tim. 5, 18 nach den LXX, hat aber hier *κηρώσεις* statt *φιμώσεις*, was gleichfalls os obturare capistro bedeutet und nur seltner ist.¹⁾

1. Kor. 10, 1 ff. stellt der Apostel, um nachzuweisen, daß die Teilnahme am neutestamentlichen Heil bedingt sei durch den Ernst der Verleugnung, in der man sich selbst Gewalt anthue, seinen natürlichen Neigungen nicht den Lauf lasse und nicht einer schrankenlosen Freiheit sich hingebe, das Volk des Alten Bundes dem des Neuen Bundes als warnendes Beispiel hin, indem er zuerst die hohen Gnadenerfahrungen des ersteren, in welchen er Vorbilder der neutestamentlichen sieht, hervorhebt, dann aber zeigt, wie die Mehrzahl dennoch durch gottmißgefälliges Verhalten dem göttlichen Gerichte verfallen sei. Mit bedeutungsvollem Ernste weist er V. 1 seine heidenchristlichen Leser darauf hin, wie ihre Väter, d. h. die Israeliten, ihre Vorfahren, die Ahnen der Christen alle unter der Wolke d. i. der Wolkensäule, dem Symbole und Medium der göttlichen Gegenwart für Israel, die wunderbar schützend und schirmend über den Zug in der Wüste sich ausbreitete Ex. 13, 21 ff., waren und alle die schützende Durchhilfe Gottes in dem wunderbaren Durchgange durchs rote Meer Ex. 14 erfahren haben und alle V. 2 auf Mose getauft wurden (*ἐβαπτίσθησαν*)²⁾ in der Wolke und in dem Meere, d. i. in

¹⁾ *Κηρώσεις* halten hier Tisch., Treg., Hort fest, während *φιμώσεις* (Rec. Lachm.) offenbar aus LXX und 1. Tim. 5, 18 hier einkorrigiert ist. Auch hat die Parallele in 1. Tim. eine andere Wortfolge: *βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις*. Böhl a. a. O. S. 218 sagt wohl mit Recht: wir erklären uns diese unwichtigen Abweichungen bei einem und demselben Citat daraus, daß Paulus diese sprichwörtliche Stelle in der Sprache seines Volkes im Gedächtnis hatte, während er sie griechisch niederschrieb.

²⁾ Statt des gut bezeugten *ἐβαπτίσθησαν* lesen Mey. Heinr. mit mehreren Zeugen *ἐβαπτίσαντο*, worin das Sicheinlassen auf die gött-

innige Gemeinschaft mit Mose traten als dem die göttlichen Gnadenerweisungen für sie vermittelnden Knechte Gottes, womit die Verpflichtung zusammenhing, ihm als dem vom Herrn ihnen gegebenen und durch so herrliche Wunder beglaubigten Führer gläubig zu folgen, und alle V. 3 dieselbe geistliche Speise aßen d. i. das Manna Ex. 16, 13 ff., eine durch göttliche Wunderkraft gewirkte, vom Geiste Gottes herkommende Speise (vgl. Ps. 105, 40. 78, 24. Weish. 16, 20. Joh. 6, 31 ff.) und alle V. 4 dasselbe geistliche Getränk tranken, d. i. das wunderbar aus dem Felsen strömende Wasser Ex. 17, 6. Num. 20, 10. Es ist zweifellos, daß Paulus V. 2 auf die christliche Taufe als die Einführung in die Heilsgemeinschaft und V. 3 und 4 auf das heil. Abendmahl, als die fortgehende Versiegelung und Befestigung derselben, hinweist, die Israeliten hatten etwas dem christlichen Heilsbesitze sehr Analoges und die zwei Sakramente der Urkirche sind an dieser Stelle unwidersprechlich bezeichnet. Inwiefern es aber ein *πνευματικὸν πόμα* gewesen, das die Israeliten in der Wüste getrunken, erläutert der Apostel V. 4 noch so: „sie tranken (*ἐπινον* impf., fortdauernd auf dem Wüstenzug) nämlich aus einem nachfolgenden geistlichen Felsen, der Felsen aber war Christus.“ Die Worte werden gemeinhin so erklärt, als ob Paulus hier eine rabbinische Sage, eine unter den Juden verbreitete Haggada benutze, wonach der Fels von Ex. 17 die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge immer begleitet, bis er bei Mosis Tod sich verborgen und zuletzt in den See Tiberias versenkt sei; Paulus habe nun jene Legende wie eine historische Thatsache sorglos verwertet, ihr aber die rechte ideale Deutung gegeben; denn der Fels war, spricht er (*ἦν*, nicht *ἐστίν*, also nicht = bedeutet), Christus, Christus wandelte mit dem nachfolgenden Felsen, das machte die *πέτρα* zu einer *πνευματικῇ*, der präexistente Christus, der

liche Gnadenerweisung (Melanchthon: fiducia verbi Mosis se commiserant aquis) mit ausgesprochen wäre. Für den Gedanken macht es keinen Unterschied, da das *ἐβαπτίσθησαν*, das die Erfahrung des göttlichen Gnadenwunders hervorhebt, das *ἐβαπτίσαντο* mit einschließt oder voraussetzt.

auch in der alttestamentlichen Heilsgeschichte wirksam war und es auf Erquickung, Stärkung und Erhaltung des Volkes Gottes abgesehen hatte, der Fels also war eine Art von Darstellung Christi, weil seine Gabe ein Teil und Abbild der Gabe und Hilfe Christi (Meyer, Heinr. Schnedermann, Weifs, Bibl. Theol. S. 298 u. a.). An sich würde gegen diese Erklärung, die ähnlich auch Gal. 4, 21 ff. uns entgegentritt, nichts zu erinnern sein; aber wenn man auch von den absurden Specialitäten jener Sage abstrahiert, eine etwas abenteuerliche Legende würde doch Paulus immerhin verwertet haben und es fragt sich, ob jene Worte Pauli nicht auch ohne Hinzunahme jener jüdischen Haggada sich erklären lassen. Der Gedanke des Apostels bleibt unverkennbar, daß jene Wunder der alttestamentlichen Heilsgeschichte ebensowohl Christo angehören als Gott. Aber einfacher und verständiger stellt doch dieser Gedanke sich dar, wenn wir annehmen, Paulus habe darum jenes Getränk ein *πνευματικόν* genannt, weil die Israeliten nicht bloß aus dem sinnlich greifbaren Felsen, sondern aus einem geistlich unsichtbaren, nicht bloß aus dem an seinem Orte haftenden, sondern aus einem mitfolgenden getrunken, der eben deshalb in keinem andern Sinne ein Fels genannt wird, als in welchem Jehova der Fels Israels heißt (Deut. 32, 4. 15. 18). Christus also, der das Volk auf seinem Wüstenzuge begleitende präexistierende Messias, wird von Paulus als der eigentliche Quell des wunderbaren Trankes, der aus dem natürlichen Felsen hervorströmte, der geistliche nachfolgende Fels genannt, ein Fels von übernatürlicher Art, der zunächst dem irdischen Leben Erfrischung gewährte, der aber auch die Erfrischung des geistlichen Lebens aus der Fülle des menschengewordenen und verklärten Christus vorbildlich abschattete. — Zu den hohen Erfahrungen göttlicher Gnadenerweisungen, die allen zu teil wurden, bildet nun aber einen gewaltigen Kontrast, V. 5 „aber nicht an der Mehrzahl derselben fand Gott Gefallen; denn hingestreckt wurden sie in der Wüste Num. 14, 16. 28 ff. 26, 65. Das aber ist V. 6 zum Vorbild für uns geschehen, damit wir nicht Böses begehren, wie auch jene

begehrt haben (Paulus wird nicht bloß an Num. 11, 4, das Fleischbegehren bei Tabera, sondern an die Genußsucht in der Wüste überhaupt, an die bösen Gelüste gedacht haben). Auch werdet nicht V. 7 Götzendiener, sowie etliche von ihnen, wie denn geschrieben steht Ex. 32, 6 (bei Verehrung des goldnen Stieres, nach Grundtext und LXX): es setzte sich nieder das Volk zu essen und zu trinken und standen auf zu spielen. Auch laßt uns nicht huren V. 8, gleichwie etliche von ihnen hurten und fielen an einem Tage 23 000 (Num. 25, wo Moabiterinnen das Volk, das mit ihnen Unzucht trieb, zu Abgötterei verleiteten. Nach Num. 25, 9 sowie Jos., Philo, den Rabbinen verfielen 24 000 dem göttlichen Strafgerichte, die Differenz bei Paulus beruht wohl auf einem Gedächtnisfehler). Auch laßt uns nicht V. 9 versuchen den Herrn, gleichwie etliche von ihnen versuchten Num. 21, 4 f. (sc. τὸν Θεόν, als sie ihren Ekel an dem Manna aussprachen) und von den Schlangen umgebracht wurden Num. 21, 6. Auch murret nicht V. 10, gleichwie etliche von ihnen gemurrt und umkamen unter dem Verderber (d. i. dem Strafengel wie Ex. 12, 23. Jes. 37, 36. Act. 12, 23) Num. 16, vgl. 17, 14. Dies aber geschah V. 11 vorbildlicher Weise jenen, ward aber geschrieben zu unsrer Zurechtweisung, auf die das Endziel der Zeiten (d. i. der der Parusie Christi vorangehenden Weltperioden) hingelangt ist.“

1. Kor. 10, 26 stellt Paulus das Essen des auf dem Fleischmarkt zum Verkauf ausgesetzten Fleisches, auch wenn es von Opfertieren herrührt, als etwas Unverfängliches hin; denn die Erde, sagt er mit Worten aus Ps. 24, 1 (nach Grundtext und LXX) ist des Herrn und was sie erfüllet, d. i. die Erde mit allem, was darauf ist, ist ja Gottes Eigentum. — In betreff des Zungenredens führt Paulus 14, 18 ff. aus, daß er in der Gemeindeversammlung verständiges Reden zur Erbauung anderer dem Zungenreden, das auch er mehr als andere übe, tausendmal vorziehe; ja auch bedenklich sei einseitige Betonung des Zungenredens in der Gemeinde; denn der Vorwurf kindischen Wesens liege nahe V. 20 und die heil.

Schrift bezeichne geradezu unverständliche Reden als Zeichen für Ungläubige, nicht für Gläubige V. 21. Das angezogene Schriftwort ist Jes. 28, 11, das er mit den Worten einführt: „in dem Gesetz (*νόμος* im weiteren Sinn für den ganzen Kanon Alten Testaments wie Joh. 10, 34. 12, 34) ist geschrieben: durch Anderssprachige und durch Lippen anderer werde ich reden zu diesem Volke und auch so werden sie nicht auf mich hören, spricht der Herr.“ Die Stelle ist so frei angeführt und verwendet, weder nach der hier ganz verderbten LXX noch nach dem Grundtexte genau, daß man sogar auf andere Quellen geraten hat. Bei Jesaia wird dem Reiche Ephraim und Juda wegen ihrer geringschätzigen Behandlung des Wortes Gottes als Strafgericht angekündigt, daß sie die Stammellaute eines fremden, barbarisch redenden Volkes hören müssen (der Assyrer), und weil sie das Wort Jehovas, das Ruhe und Trost den Mühseligen bot, nicht hören wollen, wird ihnen der Wille Gottes kundgethan werden, der ihr unentrinnbares Verderben verkündigt. Im Grundtexte heißt es: „Jawohl! mit Lippengestammel und mit anderer Zunge wird er zu diesem Volke reden, zu denen er gesagt hatte: das ist die Beruhigung, schaffet Ruhe dem Müden und das ist der Ruheort; aber sie wollten nicht hören.“ In dem Inhalte dieser prophetischen Worte sieht der Apostel ein Analogon von dem, wovon hier die Rede ist. Denn in unverständlicher Rede, wie es bei dem Zungenreden geschieht, stellt sich Gott nicht als der den Gläubigen sich Aufschließende, sondern als der den Ungläubigen sich Verschließende dar. Wie die gewaltige Rede der fremdsprachigen Assyrer bei Israel nichts ausrichtete und es nicht zum Gehorsam gegen Gott brachte, so wird auch mit der gewaltigen Rede des unverständlichen Zungenredens in der Gemeinde nichts ausgerichtet, ein Achten und Hören auf Gott wird dadurch nicht erzielt. Vielmehr erscheint dabei die Gemeinde als eine solche, die als ungläubige unter dem Gerichte Gottes steht, weil auch die gewaltigsten göttlichen Kundgebungen wie das Zungenreden an ihr vergeblich sind. Dagegen bietet sich die ver-

ständige Sprache der Weissagung den Gläubigen dar als ein Sichaufschließen Gottes. Der Apostel läßt darum V. 22 das abschließende Urteil folgen: „darum sind die Zungen zu einem Zeichen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen (d. i. ein Wunderzeichen zur Vermehrung ihrer Verschuldung); dagegen ist die Weissagung nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen.“ — Die 14, 25 an Sach. 8, 23 anklingenden Worte „daß in Wahrheit Gott unter euch ist“ bedürfen keiner Erörterung.

Wenn Paulus 1. Kor. 15, 25 von Christus spricht: denn er muß König sein, bis daß er legt alle seine Feinde unter seine Füße, so hat er Ps. 110, 1 im Sinne, von welchem messianischen Psalm wir schon zu Matth. 22, 44 gesprochen. Er führt die Stelle abweichend von den LXX, die „als Schemel deiner Füße“ haben, ähnlich wie Matth. 22, 44 in freierer griechischer Form (*ὑπὸ τοὺς πόδας*) an, vielleicht auch, um sie der nachfolgenden Stelle Ps. 8, 7 konform zu machen. Als Subjekt zu *Θῆ* könnte mit Meyer, Heinr. Christus in der Anwendung Pauli suppliert werden, aber da im Grundtexte Jehova Subjekt ist und auch V. 27 zu *ὑπέταξεν* am einfachsten und natürlichsten Gott als Subjekt gedacht werden muß, so wird wohl auch hier *ὁ Θεός* als Subjekt zu supplieren sein, trotzdem daß dasselbe nicht ausdrücklich beigelegt ist. Was aber principiell schon durch Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung geschehen ist (Luk. 10, 18 f. Joh. 16, 11. 33) und was die Seinen als bereits vollbracht ansehen dürfen (1. Joh. 5, 4), das wird ganz verwirklicht sein erst nach den schweren Kämpfen der letzten Zeit. Ebenso führt Paulus V. 27 ohne Citationsformel aus Ps. 8, 7 LXX an: denn alles hat er (sc. Gott) unter die Füße ihm gethan, Worte, die er als Schriftworte ausdrücklich angesehen wissen will, wie das folgende *ὅταν δὲ εἴπῃ* (sc. *ὁ Θεός* oder *ἡ γραφή*) besagt. Was der Psalmist in Bezug auf den Menschen sagt, den Gott mit göttlicher Majestät und Würde angethan und zum Herrn seiner Schöpfung gemacht, wird von Paulus auf den bezogen, in dem die Idee der Menschheit ganz und vollkommen ver-

wirklich ist, und zwar so, daß er das *πάντα*, worauf der Nachdruck liegt, im vollsten umfassendsten Sinne, einschließlich des letzten Feindes, des Todes, nimmt. — 15, 32 sagt Paulus: wenn Tote nicht erweckt werden, so lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot. Die letzteren Worte sind wörtlich aus Jes. 22, 13 LXX, wo sie als Äußerung eines gottvergessenen Leichtsinnes vorkommen (Drechsel, Knob., Nägelsb. fassen sie als Worte der leichtsinnigen Bewohner Jerusalems, Delitzsch schreibt sie dem Propheten zu). Der Apostel will sagen: wer die Auferstehung der Toten leugnet, der kommt, wie er alles Glaubens- und Hoffnungstrostes sich beraubt, konsequenterweise dazu, daß er dem augenblicklichen Lebensgenuss sich hingiebt, weil ja das Ende des Lebens, welches allem Genuss ein Ende macht, herankommt. Ähnliche Äußerungen epikuräischer Frivolität finden wir Weish. 2, 1 ff. und bei Klassikern (besonders Horaz und Soph. O. R. 977 ff., vgl. Spiess, Logos Sperm. 287), so daß Calvin an unserer Stelle das alttestamentliche Citat verkannte und auf ein epikuräisches Sprichwort riet. Ein poetisches Citat aus dem Komiker Menander 3. Jahrh. v. Chr. lesen wir unmittelbar darauf V. 33: es verdirbt wackere Sitten schlechter Umgang. — 15, 45 lesen wir: So steht auch geschrieben: es ward der erste Mensch Adam zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebendigmachenden Geist. Der Apostel redet davon, daß in der Auferstehung ein Übergang ist von Niedrigkeit zu Herrlichkeit und der gegenwärtige seelische Leib eine Gewähr ist für den künftigen geistlichen Leib. Auch die Schrift mit ihren Aussagen über den ersten Adam lege eine Ergänzungsaussage über den zweiten Adam nahe und werde uns zum Troste, da wir, wie wir getragen haben das Bild des irdischen Menschen, so einst auch tragen werden das Bild des himmlischen Menschen. Die angezogene Schriftstelle ist Gen. 2, 7, wo es heisst: „und es ward der Mensch zu einer lebendigen Seele.“ Paulus aber erweitert das *ὁ ἄνθρωπος* (אָדָם) der LXX durch *πρῶτος* und *Ἀδάμ*. Das in der Schrift über Adam, den ersten Menschen, Gesagte führt ihn auf das Gegenbild Adams, Christus, hin

und die niedere Stufe, auf der ihm Adam nach der Schrift erscheint, weist ihn auf die höhere hin. Offenbar ist *πρῶτος* durch das folgende *ἑσχατος* veranlaßt und das Hauptinteresse der Stelle liegt in der Parallele von *ψυχὴ ζῶσα* und *πνεῦμα ζωοποιῶν*. Unmittelbar an die Schriftstelle schließt nun Paulus seine eigenen Worte an, um anzudeuten, daß dies so notwendig aus derselben folge, als wäre es mit ihr gesagt. Indem er im Hinblick auf Christum, den zweiten Adam (vgl. auch 15, 20 fg. Röm. 5, 12), und auf das, was der Mensch durch Christum geworden, Gen. 2, 7 liest, erscheint ihm der erste Adam nur als eine lebendige Seele, allen Bedürfnissen und allerlei Elend bloßgestellt, zwar das Bild Gottes Gen. 1, 26 in sich tragend, aber infolge der Sünde von dem göttlichen Geistesleben doch entfernt oder zum mindesten die Empfänglichkeit für die Sünde in sich tragend, dagegen Christus, der zweite oder letzte Adam (weil die Geschichte der Menschheit abschließend und wohl auch wegen seiner Bedeutung für die Endvorgänge V. 21 f. V. 26) als der, bei dem Leib und Seele ganz durchdrungen ist von dem göttlichen Leben und der die Macht hat, göttliches Leben weiterhin zu erzeugen und so erneuernd und umbildend die ursprüngliche Anlage des Menschen wirklich auszubilden (darum nicht bloß *πνεῦμα ζῶν*, sondern *ζωοποιῶν*). Die Worte *οὕτως καὶ γέγραπται* sind demnach zu erklären: in Übereinstimmung mit dem Vorhergesagten („gibt es einen seelischen Leib, so giebt es auch einen geistlichen Leib“) steht dem entsprechend, es bekräftigend auch geschrieben oder nach Kautzsch a. a. O. S. 89: *secundum hanc sententiam etiam judicanda sunt quae apud Mosen de hominis creatione leguntur*. Mag man immerhin etwas rabbinische Auslegungskunst wie 10, 4 in dieser Erklärung finden, einen verborgenen richtigen Schriftgedanken bringt doch Paulus zum Ausdruck. Auch V. 47 behält er die Verwertung von Gen. 2, 7 in neuer freier Citierung, und zwar unter Benutzung der Worte der LXX *ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς* (מִן הָאָרֶץ מִלְּחָיִם) bei: „der erste Mensch von der Erde irden,“ wieder aber mit einer derjenigen von

V. 45 ganz analogen Erweiterung. — 1. Kor. 15, 54 f. lesen wir endlich: „dann (wenn nämlich unser jetziger Leib in den künftigen Auferstehungsleib verwandelt werden wird) wird sich erfüllen das Wort, das geschrieben ist: Verschlungen ist der Tod in Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ Das prophetische Wort, das Paulus meint, ist Jes. 25, 8 und Hos. 13, 14. In der Jesaiastelle schildert der Prophet die Vollendung des Gottesreichs, die Jehova auf Zion bereiten wird: „er wird hinwegschlingen den Tod für immer und der Herr Jehova wird abwischen die Thränen von allen Angesichtern.“ Paulus gab dem Gedanken des Grundtextes eine passive Wendung, schloß sich aber in freier Weise, während er das „für immer“ des Grundtextes recht gut für seinen Zweck hätte beibehalten können, den LXX an, die übersetzen: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας d. i. absorpsit mors praevalens s. ratione victrici, indem er ἰσχύσας in das gebräuchlichere εἰς νῆκος umwandelte, womit überdies fünfmal die LXX לַנֶּכֶס nach syrischem und chaldäischem Sprachgebrauch wiedergegeben haben (vgl. Kautzsch a. a. O. S. 105), wohl auch durch die folgende Hoseastelle bewogen. In der Hoseastelle redet der Prophet davon, wie die Sünde Ephraims mitleidslose Bestrafung fordere und er bricht in die Worte aus: „Sollte ich sie aus der Gewalt der Unterwelt befreien, sollte ich sie vom Tode erlösen? Wo sind deine (alle tötenden) Krankheiten, o Tod, wo ist deine (alles verheerende) Seuche, o Unterwelt? Meine Augen kennen kein Mitleid mehr.“ Die LXX, denen hier Paulus folgt, übersetzten: ποῦ ἡ δίχνη σου θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου ἄδῃ; — indem sie bei דברֵיךְ nicht an דָּבָר, sondern an דִּבְרֵי richterliches Urteil dachten und קָטַב von קָטַב secuit, excidit ableitend mit κέντρον wiedergaben. Paulus würde dann aus dem Gedächtnis citierend δίχνη in νῆκος verwandelt und statt ἄδῃ θάνατε gesetzt haben, weil er der Worte Hoseas sich bedient, um ein Triumphlied über die Überwindung des letzten Feindes, des Todes, anzustimmen.¹⁾

¹⁾ So nach Cod. Sin. und Vat., die im paulinischen Texte νῆκος an erster und κέντρον an zweiter Stelle haben, und vgl. Kautzsch

2. Kor. 3, 7 ff. legt Paulus den Dienst am Neuen Bunde in seiner Vorzüglichkeit vor dem Alten dar. In vergleichender Gegeneinanderstellung beider geht er von der Herrlichkeit des alttestamentlichen Dienstes aus, die sich darin gezeigt, daß das Angesicht Mosis in so hellem Lichtglanze gestrahlt, daß die Kinder Israel nicht vermochten es anzuschauen. Ex. 34, 29 f. lesen wir zwar nur, daß Aaron und die Kinder Israels, da sie sahen, daß die Haut des Angesichtes Mosis glänzte, als er vom Sinai herabkam, sich fürchteten ihm zu nahen. Damit aber ist die Unmöglichkeit des unverwandten Anschauens Mosis (*ἀτενίσαι εἰς τὸ πρόσωπον*), wovon Paulus redet, mitgesagt. Der Apostel sagt darum V. 7: „wenn aber der Dienst des Todes (d. i. der dem Tode oder dessen Herrschaft in die Hände arbeitende Dienst des Buchstabens V. 6, der Dienst des Moses und aller alttestamentlichen Amtsträger), mit seiner Buchstabenschrift auf Stein von solcher Herrlichkeit war, daß die Kinder Israel nicht vermochten dem Mose ins Angesicht zu sehen wegen der Herrlichkeit seines Angesichts, die doch vergänglich war (Paulus setzt voraus, daß dieser Lichtglanz ein vorübergehender gewesen, da er immer wieder sich zeigte, wenn Mose vors Angesicht des Herrn kam, und darin liegt die geringere Bedeutung des gesetzlichen Dienstes), von wie viel größerer Herrlichkeit wird nicht der Dienst des Geistes sein (d. i. der neutestamentliche göttliche Leben wirkende und für Entfaltung des Geistes Gottes thätige Dienst)?“ Der verschiedene Charakter der beiderlei Dienste bringt nun aber auch ein verschiedenes Verfahren mit sich. Darum sagt der Apostel 3, 12 ff.: „dieweil wir nun eine solche Hoffnung haben (nämlich auf die zukünftige Herrlichkeit des Dienstes des Neuen Bundes, der ein Bleibendes V. 11 und in der Zu-

a. a. O. S. 106 f. Der text. rec. hat mit vielen Versionen: *ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον; ποῦ σου ἔδῃ τὸ νῆκος*, das *ἔδῃ* erscheint aus den LXX hineinkorrigiert. Andere Erklärungen der Übersetzung der LXX aus dem Grundtexte siehe bei Böhl a. a. O. S. 230 f., welcher freilich Paulum der Volksbibel folgen läßt. Statt *דְּבַרְךָ* könnten die LXX möglicherweise auch *דְּרַבְּנְךָ* dein Stachel gelesen haben.

kunft Christi zur Verklärung Kommendes ist), treten wir mit allem Freimut auf, und nicht gleichwie Moses eine Decke legte über sein Angesicht, damit die Kinder Israel nicht hinsähen auf das Ende des Vergehenden.“ Unter dem *τέλος τοῦ καταργουμένου* kann entweder das Ende der *δόξα τοῦ προσώπου αὐτοῦ καταργουμένη* verstanden werden, d. i. das Ende des vergehenden Lichtglanzes auf Mosis Angesicht als Symboles der vergehenden Herrlichkeit des alttestamentlichen Dienstes oder das Ziel, der Endzweck jener dadurch abgebildeten vergänglichen Herrlichkeit des Alten Bundes, nämlich die in Christo sich enthüllende göttliche Herrlichkeit, von welcher die von Mose vor den Kindern Israel verhüllte Klarheit seines Angesichtes ein Symbol und Abglanz war. Versteht man die Worte im ersteren Sinne, so will Paulus sagen: Mose habe eine Decke auf sein Antlitz gelegt, damit die Kinder Israel nicht das Verschwinden des Glanzes seines Angesichts sehen sollten, der typisch die verschwindende Herrlichkeit des Alten Bundes darstellen sollte. Faßt man die Worte im letzteren Sinn, so hat Paulus gesagt: Mose habe sein Antlitz verhüllt, damit die Kinder Israel nicht auf den Endzweck des Alten Bundes, auf die in Christo offenbarte Gottesherrlichkeit hinschauten. In beiden Fällen, deren Auslegung wieder an 1. Kor. 10, 4 erinnert, will der Apostel sagen: Mose konnte und durfte nicht wagen, alle göttliche Wahrheit den Kindern Israel zu sagen: ganz anders ist es im Neuen Bunde V. 18. Aber auch ein Gericht von seiten Gottes zeigte sich darin, daß den Kindern Israel der Blick in den göttlichen Lichtglanz auf Mosis Angesicht entzogen wurde; denn durch ihr ganzes bisheriges Verhalten hatten sie sich des unwert gemacht. Darum fährt Paulus V. 14 fort: „aber ihre Gedanken sind verstockt worden. Denn bis auf den heutigen Tag bleibt eben dieselbe Hülle auf der Vorlesung des Alten Bundes (der Thora und der Propheten in den Synagogen) und wird nicht aufgedeckt, weil sie (nur) in Christo abgethan wird. Sondern bis heute, wenn Mose vorgelesen wird, liegt eine Decke auf ihrem Herzen; wenn es sich aber zum Herrn bekehrt haben wird

(sc. ἡ καρδία αὐτῶν), wird die Decke hinweggenommen.“ Wenn also Israel (vgl. R. 11, 25 ff.) in aufrichtiger Erkenntnis der Schuld seines Unglaubens sich vertrauensvoll zu Christo hinwendet, wird ihnen die in den Vorbildern und Weissagungen angedeutete göttliche Herrlichkeit, die in Christo erschienen ist, so hell in die Augen leuchten, daß sie imstande sind, festen Blickes hinzuschauen. Dem Apostel schwebt Moses, wie er wieder dem Herrn sich nahend die Decke seines Angesichtes hinwegnimmt (Ex. 34, 34), als Typus dieses Vorgangs vor.

2. Kor. 4, 13 spricht Paulus es aus, daß der ihn zur Verkündigung des Evangeliums treibende Glaubensgeist, den er habe, derselbe sei wie er in jenem Schriftworte sich ausspreche: ich glaubte, darum auch redete ich. Ps. 116, 10, welche Stelle gemeint ist, ist einem Dankliede entnommen, in dem ein aus Todesnot geretteter Israelit V. 9 f. es ausspricht: „ich werde wandeln vor dem Angesichte Jehovas in den Ländern der Lebendigen. Ich glaube, wenn ich rede (oder reden muß): ich bin gebeugt gar sehr“ d. h. ich setze das Vertrauen auf Gottes durchhelfende, aus aller Not errettende Macht, wenn ich meiner Klage Ausdruck geben muß. Die schwierigen Worte *הִיאֲמַנְתִּי בִּי אֶרְבֶּר* können keinesfalls übersetzt werden: ich glaubte, denn ich redete (da müßte man *רַבֵּרְתִּי* erwarten), sondern nur: ich glaube, wenn ich rede (Kautzsch) oder reden muß (Moll), vielleicht auch: denn ich kann oder mag noch reden (Böhl). Die LXX aber, denen Paulus folgt, haben übersetzt: *ἐπίστευσσα, διὸ ἐλάλησα*, indem sie das Reden, das Ergebung, Dank und Hoffnung aussprechende Reden des Psalmisten als etwas bezeichnen, worin der Glaube sich kundgibt und was aus dem Glauben hervorgeht. Ihre Übersetzung ist nicht wörtlich, aber nicht gegen den Sinn des Urtextes. Paulus aber stellt sein *πιστεύειν* dem des Psalmisten zur Seite; denn auch aus seinem Glauben geht der Preis des rettenden Gottes hervor, indem er in der evangelischen Predigt ihn zu verherrlichen beflissen ist.

2. Kor. 6, 2 begründet der Apostel die Ermahnung, die erlangte Gnade zu bewahren, parenthetisch durch Hin-

weisung auf ein prophetisches Wort, das er in der Gegenwart erfüllt sieht: zur angenehmen Zeit habe ich dich erhört und am Tage des Heils dir geholfen. Das Citat ist Jes. 49, 8 nach den LXX, woselbst Gott vom Knechte Jehovas sagt, dafs, ob er wohl zu einer gewissen Zeit scheinbar verstofsen ist, er doch seiner Zeit wieder emporgehoben und zum Mittler eines Neuen Bundes gemacht werden soll, infolge dessen das heilige Land wieder aufgerichtet und neu verteilt, das Volk erlöst und wieder heimgeführt werden soll. Die LXX übersetzten den hebräischen Ausdruck „Zeit des göttlichen Wohlgefallens“ mit *καιρὸς δεκτός* Zeit angenehm für das Gottesvolk. Paulus deutet die in messianischem Zusammenhang stehende Stelle auf das Heil, das Gott in Christo gegeben und welches nicht erfolglos zu empfangen er die Korinther ermahnt. — 6, 16 wird der Gedanke, dafs die Gemeinde Gottes ein Tempel des lebendigen Gottes sei, durch Erinnerung an Lev. 26, 11 f. begründet: ich will unter ihnen wohnen und unter ihnen wandeln und ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. Was Gott dort von der Stiftshütte sagt, gewann volle Gestalt in Christo 2. Kor. 5, 19 und soll fort und fort neue Gestalt gewinnen in den Christen. Die Worte sind nach den LXX citiert und setzt Paulus die 2. Person des Urtextes in die 3. Person um, vielleicht hat er bei den Worten *ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς* auch Ex. 25, 8 im Sinne oder er giebt den Worten der LXX Lev. 26 (*καὶ θήσω τὴν σκηνήν μου ἐν ὑμῖν*) absichtlich diese Form. Die hieraus sich ergebende Ermahnung spricht er V. 17 mit den zum Auszug aus Babel auffordernden Worten Jes. 52, 11 aus: darum gehet aus aus ihrer Mitte und scheidet euch von ihnen, spricht der Herr, und rühret nichts Unreines an, so will ich euch annehmen. Er citiert wohl frei aus dem Gedächtnis und sind die Worte *καὶ γὰρ εἰςδέξομαι ὑμᾶς* entweder freie Anführung von Jes. 52, 12 „und euer Sammler ist der Gott Israels“ (*ὁ ἐπισυνάγων ὑμᾶς θεὸς Ἰσραὴλ* LXX) oder Reminiscenz aus Ez. 20, 34. Sach. 10, 8. V. 18 wird die Verheissung weiter ausgeführt: und werde euch

Vater sein und ihr werdet mir Söhne und Töchter sein, spricht der Herr der Allherrscher, mit freier Citation von 2. Sam. 7, 14, wo Gott von Salomo spricht: „ich werde ihm zum Vater sein und ich werde ihm zum Sohne sein,“ welche Stelle Paulus auf die Christen insgemein anwendet. Der Schluß *κύριος παντοκράτωρ* (bei Paulus nur hier) ist gewiss aus 2. Sam. 7, 8, wo diese Worte, bei den LXX Übersetzung von *יְהוָה צְבָאוֹת*, die göttliche Rede einführen; hier schliessen sie die göttlichen Verheissungen würdig ab.¹⁾

2. Kor. 8, 15 wird der Ausgleichungsgrundsatz, den der Apostel ausspricht, daß nämlich Gleichheit eintrete zwischen den Zuviel- und Wenighabenden, durch das Schriftwort Ex. 16, 18 (nach den LXX citiert, nur in umgekehrter Stellung der Sätze) beleuchtet: der viel gesammelt hatte (*συλλέξας* zu supplieren), hatte nicht mehr und der wenig, hatte nicht weniger, d. h. jeder fand beim Sammeln des Manna nach seinem Bedürfnis, der viel gesammelt hatte, nicht mehr, der wenig gesammelt hatte, nicht weniger als er bedurfte. So sanktionierte Gott bei jener Wundergabe das Gesetz der Gleichheit: daß nicht der eine Überfluß habe, während der andere Mangel leide. — Die 8, 21 aus Prov. 3, 4 angezogenen Worte haben wir schon zu Röm. 12, 17 besprochen. — 9, 7 ermuntert der Apostel zu freiem, fröhlichem, willigem Geben, das nicht aus verdrießlicher, trüber Stimmung oder aus Zwang oder Not geschieht, durch ein nicht ausdrücklich angeführtes Schriftwort: einen fröhlichen Geber hat Gott lieb. Die Stelle, die er frei gebraucht, ist ein Zusatz der LXX zu Prov. 22, 8. 9 *ἄνδρα ἱλαρόν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός*. Im Urtexte lesen wir: „wer Unrecht säet, wird Unheil ernten, und der Stab seines Übermutes schwindet hin. Wer gütigen Blickes, der wird gesegnet, denn er giebt von seiner Speise dem Armen.“ Die LXX aber geben diese Worte frei und mannigfach emendierend wieder. — 9, 9

¹⁾ Das Citat wird mit Meyer, Kautzsch, Böhl, Kling richtig nur 2. Sam. 7, 14 zugesprochen. Wenig zutreffend ist der Hinweis auf Jer. 31, 9. 33 oder gar Jes. 43, 6, vgl. Kautzsch a. a. O. S. 90.

beleuchtet Paulus den Gedanken, daß Gott für reichliche und fröhliche Mildthätigkeit reichlich segnen könne und werde, mit dem Schriftwort Ps. 112, 9 (nach Urtext und LXX): er hat ausgestreut und gegeben den Armen, seine Gerechtigkeit bleibt ewiglich. Das Subjekt ist der Fromme, dessen im Wohlthun sich erweisende Gerechtigkeit als eine ewige, hier segnende, dort verherrlichte, im Genuß des Gnadenlohnes stehende Liebe gepriesen wird. 9, 10 führt der Apostel weiter aus, daß Gott auch wirklich thun wird, was er zu thun vermag, und zwar mit Worten aus Jes. 55, 10 und Hos. 10, 12 entnommen: „der aber Samen darreicht dem Säemann und Brot zur Speise, der wird auch darreichen und vermehren euren Samen und wachsen lassen die Früchte eurer Gerechtigkeit“ d. i. der auf natürlichem Gebiete jedem das Nötige und Rechte giebt, der wird auch darreichen und mehren, was ihr zu eurer Aussaat, zum Wohlthun braucht und wird eure Aussaat, euer Wohlthun segnen oder wachsen lassen die Früchte eures Wohlverhaltens. Die ersten Worte erinnern an Jes. 55, 10: wie der Regen und der Schnee vom Himmel herabkommt und nicht dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und befruchtet sie und macht sie sprossen und giebt Samen dem Säemann und Brot dem Esser, so soll mein Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein, die letzten Worte an Hos. 10, 12: säet euch zur Gerechtigkeit, erntet nach der Gnade. — Die 10, 17 aus Jer. 9, 23 entnommenen Worte fanden wir bereits 1. Kor. 1, 31. — Ein letztes Citat tritt uns 13, 1 entgegen, wo Paulus mit Worten des Gesetzes Deut. 19, 15 auf Grund der Aussage von zwei und auch drei Zeugen wird jede Sache zur Entscheidung gebracht werden ein strenges disciplinarisches Verfahren bei seiner dritten Anwesenheit ankündigt, im Zeugenverhör vor der Gemeinde, das er anordnen wolle, in strenger Einhaltung der Rechtsform, um jeden Schein der Parteilichkeit zu vermeiden. Die Gesetzesstelle selbst kann auf seine wiederholten Warnungen oder auf seine wiederholten, mit Warnung und Drohung verbundenen Ankündigungen seines

Hinkommens oder auf seine mehrfachen Anwesenheiten selbst als Zeugnisse, wodurch die Wahrheit der Sachen erhärtet werden soll, gedeutet werden; immerhin bleibt die Anwendung Pauli eine freie. Die Stelle ist nach den LXX, die den Grundtext richtig wiedergeben, citiert, nur daß Paulus statt *στήσεται* *ἰσχύσεται* ebenso wie Matth. 18, 16 das Pass. *σταθήσεται* setzt. Paulus setzt im Anschluß an die LXX *καὶ τριῶν*, Matthäus im Anschluß an den Grundtext *ἢ τριῶν*.

Gal. 2, 16 spricht Paulus den allgemeinen Erfahrungssatz: „denn aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch gerechtfertigt werden“ ebenso wie Röm. 3, 20 auf Grund von Ps. 143, 2 aus. Dort betet der Psalmist: „und komme nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn nicht gerecht ist vor dir irgend ein Lebendiger.“ Wenn der Psalmist sagt, daß niemand vor Gott gerechtfertigt werde, so hat er dabei natürlich an die vom alttestamentlichen Gesetz vorgeschriebenen Werke gedacht, es setzt also Paulus die Worte *ἐξ ἔργων νόμου* ganz im Sinne der Schriftstelle hinzu. — Das Gal. 3, 6 aus Gen. 15, 6 über Abraham ausgesagte Schriftwort haben wir bereits zu Röm. 4, 3 besprochen. — Gal. 3, 8 wird die Heilsverheißung Gen. 12, 3, die Gott Abraham gegeben und an der auch die gläubigen Heiden teilnehmen, mit den Worten angeführt: Gesegnet werden sollen in dir alle Heiden. Paulus setzt statt *πάνται αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* (LXX und Grundtext) nach Gen. 18, 18 *πάντα τὰ ἔθνη*. Der Hauptton liegt auf dem vorangestellten *ἐνευλογηθήσονται*, was in der Grundstelle ganz allgemein von Erweisung göttlicher Gnade gemeint ist, hier von Paulus bestimmter als Zuwendung der messianischen Heilsgüter an die Heiden gefaßt wird. Dagegen stehe, heißt es weiter V. 10, den Gesetzesmenschen, den Werkgerechten statt Segens lediglich Fluch bevor; denn es steht geschrieben Deut. 27, 26: verflucht ist ein jeder, der nicht bleibt bei allem im Buche des Gesetzes Geschriebenen es zu thun. Die Stelle ist frei nach den LXX citiert, die das hebräische „wer nicht aufrichtet die Worte dieses Gesetzes“ mit *ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν παντί τοῖς*

λόγοις τοῦ νόμου τούτου wiedergeben, und beweist was sie beweisen soll, nämlich daß, soviele als mit Gesetzeswerken umgehen, unter dem Fluche sind, weil sie das Gesetz eben nicht halten. — Das V. 11 durch das Prophetenwort Hab. 2, 4 bereits im Alten Bunde verkündete Princip der Glaubensgerechtigkeit haben wir bereits zu Röm. 1, 17 besprochen. Diesem Principe der Glaubensgerechtigkeit widerspricht nun aber einmal das Gesetz, welches Werke fordert und nicht Glauben; denn, heißt es V. 12, wer sie (die Gebote) thut, wird durch sie leben. Das aus Lev. 18, 5 aufgenommene und Röm. 10, 5 etwas anders formulierte Citat folgt den LXX (mit Weglassung des überflüssigen ἀνθρώπος). Von der Fluchwirkung des Gesetzes aber hat Christus die an ihn Glaubenden losgekauft, indem er selbst ihnen zu gute ein Fluch ward, d. i. die zum Tode verdamrende Wirkung des Gesetzes an seiner in den Verbrechertod am Fluchholze des Kreuzes dahingegebenen Person sich auswirken liefs, wie geschrieben steht: verflucht ist ein jeder, der am Holze hängt. Die Stelle ist Deut. 21, 23 frei nach den LXX angeführt, die die hebräischen Worte „ein Fluch Gottes ist der Gehenkte“ etwas verschärfend κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμόμενος ἐπὶ ξύλον wiedergeben, während Paulus die Härte etwas lindert. Der Originalsinn der Stelle geht auf solche Verbrecher, deren Leichname zur Schärfung ihrer Strafe nach ihrer Hinrichtung noch öffentlich an einem Holze oder (wahrscheinlich kreuzähnlichen) Pfahle aufgehängt wurden, aber nicht über Nacht hängen bleiben durften, weil sie als Verfluchte Gottes sonst das heilige Land verunreinigt hätten. Ist nun in der Grundstelle auch nicht die eigentliche Kreuzigung gemeint, die keine altisraelitische Strafe war, so ist doch das, was beide Todesarten gerade zum Fluche machte, das Hängen und Schaustellen am Holz ihnen gemeinsam und insofern nun auch Christus hingerichtet an einem Pfahle hing, durfte Paulus dieses Wort auf ihn anwenden.

Gal. 3, 16 lesen wir die schwierigen Worte: „dem Abraham aber wurden die Verheißungen zugesprochen und seinem Samen. Nicht heißt es (οὗ λέγει sc. ὁ θεός): und

den Samen, wie von vielen, sondern wie von einem: und deinem Samen, welcher ist Christus.“ Paulus will V. 15 ff. nachweisen, daß die Gesetzesgerechtigkeit der viel älteren höheren Verheißung gegenüber, die die Glaubensgerechtigkeit fordert, das Untergeordnete, Wertlosere ist. Denn die Verheißung, einst dem Abraham gegeben, kann durch das viel später erlassene Gesetz unmöglich aufgehoben werden, sondern bleibt in unveränderter Geltung. Ist doch die Unabänderlichkeit eines Testamentes ein unter Menschen allgemein feststehender Grundsatz V. 15. Nun ist die an Abraham einst ergangene Heilsverheißung ein Testament, auf ihn selbst lautend wie auf seine Nachkommenschaft V. 16 und zwar von Gott im voraus festbestellt und bestätigt, das durch das nach Ex. 12, 40 erst 430 Jahre danach gegebene jüngere Gesetz nicht ungiltig gemacht werden kann V. 17. Welche Verheißung aber ist V. 16 gemeint? Mit Tertullian, Chrysostomus denken viele (auch Tholuck)¹⁾ wegen Gal. 3, 8 an die mit der dort citierten parallele Stelle Gen. 22, 18, wo es heißt: „und es sollen gesegnet werden durch deinen Samen alle Völker der Erde.“ Und wirklich könnte erklärt werden: wenn von der Nachkommenschaft verheißt wird, daß durch sie alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, so ist das auch eine der Nachkommenschaft gegebene Verheißung. Aber richtiger denken doch die meisten neueren Erklärer mit Meyer, Kautzsch an Gen. 13, 15 und 17, 8 „alles Land, das du siehest, will ich dir geben und deinem Samen ewiglich;“ denn nur hier steht ausdrücklich der Ausdruck καὶ τῷ σπέρματι σου nach LXX als Anrede Gottes an Abraham und nur hier ist auch von der Erteilung eines Erbtheiles (κληρονομία V. 18), nämlich des Landes Kanaan, die Rede. Bezieht sich nun der Originalsinn der wiederholt an Abraham und seine Nachkommenschaft ergangenen Verheißung (darum auch der plur. αἱ ἐπαγγελίαι V. 16 und 21) zunächst nur auf die Verheißung des heil. Landes, so faßt

¹⁾ Vgl. die Abhandlung: die Hermeneutik des Apostels Paulus mit besonderer Beziehung auf Gal. 3, 16 in dessen: das Alte Testament im Neuen Testamente S. 53—66. Ebenso Böhl a. a. O. S. 246 f.

Paulus den Inhalt dieser Verheißung hier offenbar weiter als Teilnahme am Reiche Gottes samt allen seinen Gnadengütern, wie er auch Röm. 4, 13 die Abraham und seinem Samen gegebene Verheißung dahin bestimmt, daß er der Erbe der Welt werden solle. Mit der Nachkommenschaft aber, mit dem in den citierten Stellen eigentlich kollektiv gemeinten Singular *σπέρμα* *יְהוָה*, sagt Paulus, sei vor allem der eine groſse Hauptnachkomme, nicht sowohl eine Vielheit als eine persönliche Einheit, nämlich Christus gemeint, so daß die ganze Verheißung auf ein überaus herrliches und ewiges Gnadenziel, das messianische Heil sich beziehe. Es kann nach den klaren Worten des Apostels nicht zweifelhaft sein, daß mit dem *σπέρμα* V. 16 ebenso wie V. 19 nicht ein Kollektivbegriff wie sonst und auch wie V. 29 (die geistige Nachkommenschaft Abrahams Tholuck oder die Kirche als Christi mystischer Leib Bengel, Olshausen, Thiersch oder Christus mit der Kirche zusammen Aug. Beza), sondern nur die Einzelperson des Messias, der von den Vätern stammende (Röm. 9, 5) Christus gemeint ist, so daß also auf ihn als den Herrn des Messiasreiches speciell die Verheißung des Weltbesitzes sich bezieht. Allerdings ist Christus der Mittler und Bringer des Erbes und wir heißen durch Christus *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι*; aber Christus ist doch auch derjenige, der das verheißene Erbe einnimmt, der in den vollen und bleibenden Besitz des Erbteils kommt und ebendamit die Zeit des Heils und Gottesreichs herbeiführt. Es ist daher V. 16 die Auffassung eine etwas andere als V. 14, wo es heißt, daß die *ἐνλογία* Abrahams in Christo über die Heiden gekommen sei, indem sie vermittelt des Glaubens das *πνεῦμα* erhielten und so Gotteskinder, Reichsgenossen wurden. Aber beide Auffassungen hängen doch aufs engste zusammen: Christus ist der Erbe, nur um für die Seinen die Teilnahme daran und damit den Segen Gottes zu vermitteln. Der Weg aber, auf dem Paulus zu dieser Deutung des *σπέρμα* auf Christus kommt, scheint nur aus seiner rabbinischen Jugendbildung erklärt werden zu können. Weil in den betreffenden Genesisstellen nicht der Plural *σπέρματα* *יְהוָה* (welcher wenigstens

im Chaldäischen der damaligen Volkssprache nicht selten war und Nachkommen bedeutete vgl. Böhl a. a. O. S. 246 f. Tholuck a. a. O. S. 58), sondern der Singular *σπέρμα* עֲרֵי gebraucht sei, könne jene Verheißung unmöglich auf Nachkommenschaft Abrahams in jedwedem Sinne sich erstrecken, sondern nur auf eine bestimmte Nachkommenschaft, nämlich Christus. Möglich, daß Paulo hierbei die rabbinische Deutung, wonach עֲרֵי in einigen Stellen des Alten Testaments geradezu auf den Messias bezogen wurde (Böhl S. 248), nicht unbekannt war, mit noch größerem Rechte aber werden wir sagen dürfen, daß er diese Beziehung der Verheißung Abrahams auf Christus unmittelbar aus seiner Anschauung von dem im Messiasreiche sich erfüllenden Segen, der Abraham verheißten war, entnommen hat.

Ein weiteres Zeugnis von der rabbinischen Jugendbildung des Apostels tritt uns in der allegorischen Schriftauslegung Gal. 4, 21—31 entgegen. Mit der Frage V. 21: „Sagt mir, die ihr unter dem Gesetz sein wollet, höret ihr denn nicht das Gesetz?“ faßt er seine von den judaistischen Irrlehrern verführten Leser bei ihrer Ehre an, um nun mit abermaligem Zurückgreifen auf die schon früher berührte Geschichte Abrahams die Freiheit der Christen von den Satzungen des Gesetzes typisch-heilsgeschichtlich aus dem Buche des Gesetzes selbst darzuthun. In der Erzählung von den zwei Söhnen Abrahams nämlich — dem Sohne der Magd, Ismael, der fleischmäßig Gen. 16, 3 ff. erzeugt war, und dem Sohne der Freien, Isaak, der kraft göttlicher Verheißung Gen. 21, 2 ff. erzeugt war, d. i. kraft der Gen. 17, 16. 18, 10 erzählten göttlichen Verheißung, die die schon erstorbenen Leiber des greisen Elternpaares übernatürlicherweise neubelebte — weist er den Gegensatz zwischen dem Gesetzesbund auf Sinai und dem Neuen Bunde der Gnade Christi typisch-allegorisch vorgebildet nach. Darum sagt er V. 24: „das ist bedeutsam geredet (*ἀλληγορούμενα* = *τυπολογούμενα*, *τυπικῶς λεγόμενα*, einen tieferen vorbildlich weissagenden Sinn ausdrückend); denn dies sind (bedeuten, sind bildlicherweise) zwei Bündnisse, das eine vom Berge Sinai, zur Knechtschaft gebärend, das ist Hagar“

d. i. der Sinaibund, der seine Angehörigen durch die Unterwerfung unter das Gesetz in den Sklavenstand versetzt, wird durch die Hagar vorgebildet. In einer Parenthese aber weist Paulus V. 25 darauf hin, daß Hagar und Sinai, so weit auseinanderliegend sie auch zu sein scheinen, doch auch abgesehen von dem εἰς δουλείαν γεννᾶν an sich selbst schon in einer Beziehung zu einander stehen: „denn der Sinaiberg ist in Arabien, er liegt aber auf einer Linie (συστοιχεῖ geht parallel, entspricht typisch) mit dem jetzigen Jerusalem, denn dasselbe dienet samt seinen Kindern“ d. i. der Sinaiberg liegt in Arabien, dem Lande Hagars und ihrer Nachkommen, und geht ebendeshalb parallel mit der in Gesetzesknechtschaft verharrenden alttestamentlichen Gottesgemeinde, deren Kinder eben die einzelnen Genossen des jüdischen Volkes sind. Das ist der in den Zusammenhang trefflich passende Sinn der am bestbeglaubigten Lesart v. 25 τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. Bei der Lesart des text. rec. τὸ γὰρ (δὲ) Ἀγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν etc. „Hagar bedeutet den Berg Sinai in Arabien“ würde Paulus darauf hinweisen, daß schon dem Namen nach zwischen Hagar und Sinaibund eine Beziehung stattfinde, da bei den Arabern der Sinaiberg geradezu Hagar oder Fels, Stein heiße (wofür uns freilich der Beleg fehlt, was aber immerhin möglich wäre, und Paulo aus seinem Aufenthalte in Arabien bekannt sein konnte). Dagegen entspricht, fährt der Apostel V. 26 fort, der freien Sarah die messianische Heilsgemeinde, der wir als Erben des ewigen Heiles angehören: „das obere Jerusalem aber ist frei, welches ist unsere Mutter.“ Ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ist nicht die irdische Kirche, die ecclesia militans (Luther, Calov, Meyer), aber auch nicht die ecclesia triumphans, sondern „die in Christi Person schon himmlisch vollendete messianische Gemeinde“ (Hofmann) oder die dem Himmel und nicht der Erde entstammende und angehörige wahre Gottesgemeinde im Gegensatze zum unvollkommenen und unfreien Jerusalem der Jetztzeit, eine mit reichstem Kindersegen vom Herrn begnadigte Mutter V. 27; denn es steht geschrieben: Freue dich, du Unfruchtbare, die nicht gebiert, brich in

Jubel aus und rufe, die du nicht kreisest; denn zahlreich sind die Kinder der Einsamen, viel mehr als derjenigen, die den Mann hat. Das Citat ist Jes. 54, 1 genau nach den LXX. Deuterojesaia verheißt dort dem verwüsteten, menschenleeren Jerusalem gegen Ende des Exils ein herrliches Wiederaufblühen und reichen Kindersegen, so daß es mehr Kinder erhalten soll als in der Blütezeit Israels, da es einem vermählten Weibe gleich. Mochte schon dem Propheten hierbei das Bild der Sarah vorschweben, die unfruchtbar und insofern ohne Mann war und doch eine kinderreiche Mutter wurde in Kraft göttlicher Wirkung, so war Paulus umsomehr berechtigt diese Prophetie auf die ἄνω Ἱερουσαλήμ zu beziehen und in der neutestamentlich-messianischen Heilsgemeinde die typische Erfüllung dieser Prophetie zu erblicken; denn zahlreiche Kinder sollten dem wahren Gottesvolke geboren werden durch göttliche Geisteswirkung. Paulus will natürlich von der ἄνω Ἱερουσαλήμ nicht sagen, es sei erst unfruchtbar und kinderlos gewesen und dann kinderreich geworden, sondern er will es nur unterscheiden von dem leiblich sich mehrenden Gottesvolk, es erhält wohl zahlreiche Kinder, aber nicht durch *τίκτειν* und *ὠδίνειν*, sondern durch göttliche Wirkung, auf eine natürlich nicht zu erklärende Weise, wie auch Isaak, der Sohn der Sarah, durch *ἐπαγγελία* erzeugt war. Darum sagt Paulus V. 28 von den galatischen Christen: „ihr aber, Brüder, seid nach Isaaks Art Kinder der Verheißung.“ Das feindselig verfolgende Auftreten Ismaels, des Sohnes der Magd, gegen seinen freigebornen Bruder Isaak Gen. 21, 9 wiederholt sich freilich auch im Verhalten seines typischen Gegenbildes, des ungläubigen alttestamentlichen Gottesvolkes, zum neutestamentlichen wahren Gottesvolke, dem Gegenbilde Isaaks V. 29. Allein was sagt die Schrift? Stofse aus die Magd und ihren Sohn; denn nicht soll erben der Sohn der Magd mit dem Sohne der Freien V. 30. Sarah spricht diese Worte, die Paulus nach dem Grundtexte Gen. 21, 10 und nach den LXX mit freien Zusätzen versieht, zu Hagar; aber der Apostel citiert sie als ein Gotteswort,

zumal da Gott selbst Gen. 21, 12 ihren Inhalt bestätigt. Angesichts der judaistischen Angriffe in den galatischen Gemeinden mußte der typische Sinn dieser Worte dem Apostel zum Troste gereichen; denn das die Gesetzesknechtschaft erwählende Israel bleibt wie Ismael ausgestoßen vom Reiche des Heiles hinweg, die Christen dagegen als freie Gottessöhne ererben dasselbe und das praktische Ergebnis aus der bisherigen allegorischen Auslegung schließt Paulus V. 31 ab.¹⁾ — Über das Gal. 5, 14 aus Lev. 19, 18 entnommene Citat siehe zu Matth. 22, 39. Röm. 13, 8 f.

Im Epheserbriefe tritt uns 4, 8 wieder eine eigentümliche Schriftverwendung des Apostels entgegen. Paulus führt aus, daß die Einigkeit des Geistes, wie sie auf Grund der Einheit der Kirche bewahrt werden solle, eine Verschiedenheit der Gaben nicht ausschliesse, die Christus austeile. Deswegen heiße es (λέγει sc. ὁ θεός): er ist aufgestiegen zur Höhe und hat Gefangene erbeutet und Gaben den Menschen gegeben. Das Schriftwort — denn nicht von einem in der Gemeinde zu Ephesus gebräuchlichen christlichen Liede (Storr, Flatt) kann die Rede sein — ist Ps. 68, 19 frei nach den LXX verwendet. Der Psalm ist ein Triumphgesang auf den Einzug Jehovas in sein Heiligtum auf Zion. Die Stelle lautet im Grundtext: „aufgefahren bist du zur Höhe, hast gefangen geführt Gefangene, du hast Gaben unter den Menschen empfangen (oder hingenommen Gaben bestehend aus Menschen), ja auch Widerspenstige müssen bei Jahve Gott wohnen.“ Der Dichter feiert Jehova, wie er feindliche Völker unterworfen, Huldigungsgaben derselben angenommen und nach solchen Thaten auf Zion, woselbst er thronet, oder auch zur Himmelshöhe (Moll) aufgefahren ist. Paulus bezieht die Worte auf den Siegesgang des erhöhten Christus, der die ihm widerstrebenden feindseligen Mächte und Gewalten gleichsam im Siegeszuge mit sich führt, triumphierend zur

¹⁾ Über die Hagar-Allegorie Gal. 4, 21 ff., wie sie von der sonstigen Allegoristik und willkürlichen Spielerei sich unterscheidet, vergleiche noch Zöckler (in Strack-Zöckler's Kommentar) und Schmoller (in Lange's Bibelwerk) zu dieser Stelle, sowie Weifs, Bibl. Theol. S. 272.

Himmelshöhe aufsteigt und vom Himmel her Gaben den Menschen austeilt. Dazu setzt er die zweite Person des Grundtextes in die dritte Person über und ändert er den ursprünglichen Sinn der Worte dahin, daß er statt $\text{קָקַל מִן־הַשָּׁמַיִם}$ (LXX: $\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\varsigma \delta\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha \epsilon\nu \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\nu\omega$ oder $\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\nu\omega\iota\varsigma$) schrieb: $\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\nu \delta\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\nu\omega\iota\varsigma$. Diese Veränderung läßt sich nur so erklären, daß er entweder einer andern für uns verloren gegangenen Lesart gefolgt ist oder daß er absichtlich oder unabsichtlich von dem ihm gewiß nicht schriftlich vorliegenden Texte abgewichen ist, weil es ihm darauf ankam, zu betonen, daß Christus Gaben den Menschen ausgeteilt oder auch, daß er dem Verbum קָקַל einen proleptischen Sinn unterlegte: nehmen, um nachher auszuteilen, ein Erklärungsversuch, dem auch der chaldäische Paraphrast und die Peschito beigetreten zu sein scheinen.¹⁾ Die Himmelfahrt Christi aber, auf welche Paulus dies alttestamentliche Wort anwendet, war die vollständige Siegesmanifestation über alle Feinde des Reiches Christi, deren schließliche Besiegung freilich erst bei seiner Parusie eintritt 1. Kor. 15, 25 f., und unter $\delta\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$ versteht der Apostel die verschiedenen Gaben und Ämter, welche zur Gründung und Auferbauung der Gemeinde bestimmt sind und die er als Ausflüsse der Heilsgnade des erhöhten Christus bezeichnet. Wenn er nun V. 9 fortfährt: „was hat aber das Wort aufgestiegen für einen Sinn, wenn nicht darin liegt, daß er auch heruntergestiegen ist in die unteren Gegenden der Erde?“, so will er offenbar die Austeilung seiner Gnadengaben an die christliche Gemeinde in ein noch näheres Licht setzen. Er schließt aus der Thatsache der Auffahrt Christi in den Himmel auf seine derselben vorangegangene Herabfahrt aus himmlischer Herrlichkeit. Ist aber seine gegenwärtige durch die Himmelfahrt erlangte Herrlichkeit gegründet auf seine vorweltliche himmlische Herrlichkeit, so erklärt sich, wie er die Gnadengüter, wie er will, den Menschen austeilen kann. Was sind nun die unteren Gegen-

¹⁾ Vgl. Kautzsch a. a. O. S. 94. Böhl a. a. O. S. 251 ff. Schenkel zu dieser Stelle (in Langes Bibelwerk).

den der Erde, zu welchen Christus herabgefahren ist? Dafs darunter der Tod Christi zu verstehen sei (Chrysostomus u. a.), dafür spricht nicht das Geringste. Eher könnte an den Hades und an die sogenannte Höllenfahrt Christi nach 1. Petr. 3, 19 f. gedacht werden (Rückert, Olshausen, Meyer, Schnedermann). Allein wie in der Psalmstelle Jehova nicht aus dem Hades, sondern von der Erde zum Himmel aufsteigt, so ist auch Christus nicht aus dem Hades, sondern von der Erde zum Himmel aufgestiegen und was soll für den Grundgedanken, dafs der erhöhte Christus Gaben den Menschen austeilte, hier aus der Thatsache folgen, dafs er auch im Hades gewesen sei? Wir werden vielmehr die Worte *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* mit Harlefs, de Wette, Hofmann, Schenkel auf die Menschwerdung Christi beziehen müssen. Denn ist der Aufgefahrene schon vorher vom Himmel herab auf die Erde gekommen und hat er hier durch sein Erlösungswerk die Feinde seines Reiches sich unterworfen, so folgt daraus, dafs er auch nach seiner Rückkehr in den Himmel die Gnadengüter Gottes den Menschen austeilen kann. Und V. 10 schliesst nun der Apostel den Gedanken ab: „der hinuntergestiegen ist, ist derselbe, der hinaufgestiegen ist über alle Himmel hinaus, damit er alles erfülle.“ Als der vom Himmel herniedergekommene und in die höchste Herrlichkeit im Himmel wieder eingegangene Christus hat er die Bestimmung, alles zu erfüllen, d. i. wie 1, 23 die von seinem Personleben durchdrungene und erfüllte Gemeinde mit seinen Gaben, die er ihr austheilt, zu erfüllen.

Eph. 4, 25 sind die Worte *λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ* eine Reminiscenz aus Sach. 8, 16 LXX, ebenso sind 4, 26 die Worte *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε* aus Ps. 4, 5 nach den LXX entnommen, wobei es streitig ist, ob das hebräische *יָרַךְ* nicht vielmehr mit Hupfeld, Moll, Kautzsch zittert (sc. vor Gottes Zorn) und sündigt nicht als mit LXX, Augustin, Luther, Hitzig zürnet und sündigt nicht zu übersetzen ist. Jedenfalls bezeichnet, wie auch Hupfeld zugiebt, *יָרַךְ* ein Beben ebenso wohl vor Zorn wie vor Furcht und Paulus, der hier

übrigens nicht citiert, war berechtigt, die Übersetzung der LXX in seine Mahnung (sofern ihr zürnet, hütet euch vor Sünde) aufzunehmen.¹⁾ Eph. 5, 2 erinnern die Ausdrücke, mit denen Paulus den höchsten Liebeserweis Christi in seinem Tode für die sündige Menschheit bezeichnet, an bekannte hebräische Worte: *προσφορά* ist מִנְחָה oder קָרְבֵּן die allgemeinste Bezeichnung für das Opfer, wodurch der Tod Christi als ein Akt freier Selbstdarbringung bezeichnet wird, *θυσία* ist זֶבֶח das Schlachtopfer mit Blutvergießen, wodurch derselbe als Sühne für die Sünde der Welt hingestellt wird, *εἰς ὁσμὴν εὐωδίας* ist לְרִיחַ נִיחָח, wodurch er als ein gottwohlgefälliges Opfer hervorgehoben wird.

Eph. 5, 14 werden mit einem *διὸ λέγει* (vgl. 4, 8) die Worte angeführt: wache auf, der du schläfst und stehe auf von den Toten und aufleuchten wird dir der Christus. Da diese Worte nirgends im Alten Testament sich finden, so hat man an ein Citat aus einem alten geistlichen Liede gedacht (so schon Theodoret) oder an ein Citat aus einer uns freilich nicht bekannten apokryphischen Schrift (Meyer) oder an einen bloß in der mündlichen Tradition aufbehaltenen Ausspruch Christi (Oeder). Auch Weizsäcker in seiner Übersetzung des Neuen Testaments giebt es als nicht alttestamentliches Schriftwort wieder und Kautzsch hat in seinem index locorum a Paulo apostolo ex Vetere Testamento allegatorum die Stelle überhaupt nicht besprochen. Da aber *διὸ λέγει* die bei Schriftanführungen gebräuchliche Formel des Apostels ist, so ist es doch das Wahrscheinlichste, daß Paulus hier mehrere Schriftstellen dem Sinne nach und aus dem Gedächtnisse frei kombiniert hat. Vor allem werden wir an Jes. 60, 1 f. denken dürfen, wo der Prophet zu dem vorbildlichen Zion spricht: „mache dich auf, werde licht, denn dein Licht ist erschienen und die Herrlichkeit Jehovas ist über dir aufgestrahlt.“ Die Aufforderung und diese Verheißung erfüllt sich nunmehr nach Paulus an dem wahren Zion, der christ-

¹⁾ Vgl. Kautzsch a. a. O. S. 22, vgl. auch Moll und Delitzsch zu Ps. 4, 5.

lichen Gemeinde, seit das Licht des Erlösers über ihr aufgegangen und immer herrlicher aufzugehen im Begriffe war. Ebenso darf an Jes. 26, 19 gedacht werden, wo es von denen, die dem geistlichen Tode verfallen waren, heisst: „möchten deine Toten wieder lebendig werden, möchten meine Leichen auferstehen! Erwacht und jauchzet, die ihr im Staube liegt, denn ein Tau des Lichts ist dein Tau,“ sowie an Jes. 52, 1, wo an Zion der Ruf ergeht: „wach auf, wach auf,“ vielleicht auch an Jes. 9, 1: „das Volk, das in Finsternis wandelt, wird ein grosses Licht erblicken.“ Einer ähnlichen freien Zusammenstellung von mehreren Schriftstellen begegnen wir auch Röm. 9, 33. 11, 8. 11, 26. Die Epheser aber, das ist die Meinung des Apostels, sollten nur aufstehen von ihrem Schläfe und geistlichen Tode, dann werde schon das Licht des Erlösers d. i. seines Evangeliums von der Sündenvergebung und Heiligung ihnen aufgehen und sie zu Kindern des Lichtes machen, die im Lichte wandeln.

Eph. 5, 31 begründet Paulus seinen Hauptgedanken, dass die Männer verpflichtet seien, ihre Frauen zu lieben (gegen Meyer), mit dem Schriftwort Gen. 2, 24 nach den LXX, die den Grundtext wörtlich richtig wiedergeben — wobei es gleichgültig ist, ob die Worte als eigentliches Citat oder als fortlaufende Rede des Apostels aufgefasst werden —: darum wird ein Mensch den Vater und die Mutter verlassen und dem Weibe anhangen und werden sein die zwei ein Fleisch.¹⁾ Er will sagen, dass der Mann sein Weib liebt, gründet sich auf die alte im Paradiese festgesetzte göttliche Ordnung. Aber er findet neben und ausser dem eigentlichen Sinne, der ihm für seine Ermahnung von Wichtigkeit ist, noch einen verborgenen allegorischen Sinn in seinem Citate, wenn er V. 32 hinzusetzt: „dieses Geheimnis ist gross, ich aber deute es von Christus und der Gemeinde.“ Will er damit, wie Böhl,

¹⁾ Es ist schwierig zu entscheiden, ob mit Lachm., Tisch. Gebh. *τῇ γυναίκε* zu lesen ist oder mit Hort *πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*, da die LXXtexte beide Lesarten darbieten. Vgl. Kautzsch a. a. O. S. 64. Statt *ἐνεκεν τούτου* hat Paulus *ἀντὶ τούτου* gesetzt.

Bengel, Meyer u. a. die Stelle erklären, mit Worten der Genesis sagen, Christus habe die himmlische Herrlichkeit des Vaters verlassen und sei durch seine Fleischwerdung (so Bengel und Böhl; Meyer bezieht es erst auf den Tag der Parusie) mit der Gemeinde zur Einheit eines Fleisches zusammengewachsen? So konnte doch Paulus unmöglich das Verlassen von Vater und Mutter deuten, wie denn auch die Bezeichnung Christi als *ἄνθρωπος* schlechthin im Munde Pauli mehr als unwahrscheinlich ist. Vielmehr sieht der Apostel in der Gen. 2 geschilderten göttlich geordneten natürlichen Verbindung von Mann und Weib einen verborgenen Hinweis auf das innige Verhältniß zwischen Christus und der Gemeinde, wovon jede christliche Ehe, wie er schon V. 25 ff. ausgeführt hat, ein Abbild sein soll und diese Erkenntnis erklärt er als etwas Neues, als ein dem menschlichen Bewußtsein bisher verborgen gebliebenes und durch ihn erst erschlossenes *μυστήριον*. Es werden also auch nicht die Worte *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν* mit Weizsäcker übersetzt werden können: „dieses Geheimwort (d. i. der Ausspruch Gen. 2, 24 an sich) ist schwer,“ sondern müssen erklärt werden: die in jenen Worten verborgen angedeutete und auf das Verhältniß zwischen Christus und der Gemeinde hinweisende (so daß *τοῦτο* auf das, was nachfolgt, sich bezieht) geheimnisvolle Erkenntnis ist groß. Man kann nicht sagen, daß der Apostel hier die Ehe als solche ein Geheimnis nenne und noch weniger läßt sich aus derselben mit der römischen Kirche, wozu die Übersetzung von *μυστήριον* mit *sacramentum* durch die Vulgata Veranlassung gab, auf einen angeblich sakramentalen Charakter der Ehe schließen. Wohl aber betont Paulus, daß dies, daß die christliche Ehe ein Abbild der heiligen Gemeinschaft zwischen dem Erlöser und der christlichen Gemeinde sei, eine neue geheimnisvolle Erkenntnis sei. Und V. 33 kehrt er aufs neue und zwar abschließend zu seiner Hauptermahnung zurück: „doch auch ihr alle einzelne (d. i. auch ihr Ehemänner zu Ephesus thut was V. 28 alle Männer zu thun verpflichtet sind), ein jeder soll sein Weib so lieben wie sich selbst, das Weib aber, daß sie fürchte den Mann!“

Eph. 6, 2 f. wird der schuldige Gehorsam der Kinder gegen die Eltern durch die Worte des Dekalogs Ex. 20, 12. Deut. 5, 16 begründet: ehre Vater und Mutter — das ist das erste Gebot mit Verheißung (d. i. unter allen auf dem Dekaloge ruhenden Geboten das erste, welches von einer Verheißung begleitet ist) — damit es dir wohlgehe und du lange lebest auf der Erde. Den Inhalt der Verheißung giebt Paulus in Übereinstimmung mit den LXX, aber mit gewiß absichtlicher Weglassung der näheren Bestimmung des Landes Kanaan (eigentlich: „damit du lange lebest in dem Lande, das Jahve dein Gott dir zu eigen geben wird“) an, um den Verheißungssegen auch den Heiden zuzuwenden (weshalb die Worte ἐπὶ τῆς γῆς „auf Erden“ zu übersetzen sind). — Eph. 6, 14 ff. erinnert die Waffenrüstung des Christen, die der Apostel beschreibt, vielfach an alttestamentliche Worte. „Eure Lenden umgürtet mit Wahrheit“ erinnert an Jes. 11, 5, wo es vom Messias heißt: Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften und die Wahrheit der Gurt seiner Lenden sein, „angezogen den Panzer der Gerechtigkeit“ an Jes. 59, 17, wo es von dem zum Streite gerüsteten Jehova heißt: und er legte Gerechtigkeit an wie einen Panzer und den Helm des Heils auf sein Haupt, „beschuhet die Füße mit der Bereitschaft zum Evangelium des Friedens“ an Jes. 52, 7, wo der Bote, der den Wiederaufbau Jerusalems verkündigt, mit den Worten geschildert wird: wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Frieden verkündigt, der frohe Botschaft bringt, der Heil verkündigt, der zu Zion spricht: dein Gott ist König, „der Helm des Heils“ an Jes. 59, 17, „das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes“ wahrscheinlich an Jes. 49, 2, wo es vom Knechte Jahves heißt: und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert.

In den Pastoralbriefen begegnen wir nur wenig alttestamentlichen Citaten. 1. Tim. 5, 18 wird die Mahnung, die Presbyter, vornehmlich diejenigen, die mit Wort und Lehre arbeiten, doppelter Ehre wert zu halten, mit einem λέγει ἡ γραφή aus Deut. 19, 15 begründet, das wir schon zu 1. Kor. 9, 9 besprochen haben: „du sollst dem

dreschenden Ochsen nicht das Maul stopfen. Wenn hierzu mit einem *καί* hinzugefügt wird „würdig ist der Arbeiter seines Lohnes“, so ist das kein Citat aus dem Alten Testament (denn Lev. 19, 13 kann dem Apostel unmöglich vorgeschwebt haben) noch auch ein Citat von Luk. 10, 7. Matth. 10, 10 (das könnte nicht von Paulus als *γραφὴ* angeführt sein und wir würden hier einen Beweis für eine viel spätere Abfassung des Briefes oder wenigstens einen späteren Zusatz zu finden haben), sondern es beruft sich der Apostel damit entweder auf ein mündliches Herrenwort, das er per zeugma dem alttestamentlichen Schriftworte zur Seite stellt (Weiß, Kübel), oder er beruft sich, ohne dasselbe mit *λέγει ἡ γραφή* zu verbinden, auf eine sprichwörtliche Redensart, die als solche schon früher von dem Herrn gebraucht worden sein mag (Grotius: *sententia inter Hebraeos trita*). Die Idee, die zuerst uneigentlich durch das alttestamentliche Citat angedeutet war, wird nun deutlichshalber noch einmal durch diese Worte eigentlich ausgedrückt. — 2. Tim. 2, 19 sind die zwei Inschriften, die dem Grundsteine des darauf gegründeten Gottesgebäudes (wohl mit Anspielung auf die beiden Seiten des Siegels, von welchen jede mit einer besondern Inschrift versehen ist) als die zwei obersten Grundsätze des Lebens in der Gemeinde eingeprägt sind, gewiß alttestamentliche Worte: erkannt hat der Herr die Seinen und es trete ab von der Ungerechtigkeit jeder, der den Namen des Herrn nennt. Das erste ist gewiß eine Anspielung auf Num. 16, 5: „morgen wird Jahve kund thun, wer ihm angehört,“ was die LXX übersetzen: *Ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ*, das zweite vielleicht auf Jes. 52, 11: „hinweg, hinweg! ziehet aus von dort! Rührt nichts Unreines an! Ziehet fort aus seinem (Babels) Bereiche, reinigt euch, ihr Waffenträger Jahves.“ Doch ist freilich sowohl der erste Gedanke, der der göttlichen *πρόγνωσις* vgl. Röm. 8, 29. Joh. 10, 14, wie der zweite, das Meiden der Sünde für die Bekenner des Herrn, so einfach und klar, daß es nicht erst des Suchens nach einem alttestamentlichen Worte bedarf.¹⁾

¹⁾ Böhl a. a. O. S. 260 findet in dem zweiten Worte eine Anspielung auf die Geschichte der Rotte Korah Num. 16, 26 und 27.

VI. Der Gebrauch des Alten Testamentes im Hebräerbriefe.

Vielfach anders als bei Paulus tritt die Verwendung des Alten Testaments im Hebräerbriefe¹⁾ uns entgegen. Schon die Citationsformel ist eine andere. Während Paulus zumeist mit ἡ γραφή λέγει oder γέγραπται oder Nennung des Verfassers, selten (Röm. 15, 10) mit einem bloßen λέγει citiert, erscheint im Hebräerbriefe Gott oder der heil. Geist als der Redende und nur 2, 6 wird eine Psalmstelle mit der unbestimmten Formel eingeführt: διεμαρτύρατο πού τις λέγων und 4, 7 wird David als der Offenbarungsmittler bei einer Psalmstelle bezeichnet. Sehr oft hat der Verfasser keine Citation, sondern er legt die Worte des Citats ohne weiteres seinem Texte ein, resp. legt sie Gott und Christo in den Mund. Sodann ist auch die Citationsquelle eine andere als bei Paulus. Der Verfasser folgt nämlich so ausschließlich den LXX, daß er fast gar keine Kenntnis des Grundtextes verrät und die Übersetzung selbst in ihren Fehlern und Zusätzen adoptiert. Auch folgt er meist einem ihm vorliegenden unserm Codex Alexandrinus relativ am nächsten stehenden Text (Bleek), den er „genau ausschreibt“ (Holzmann), während Paulus frei nach dem Gedächtnisse die LXX citiert. Endlich werden, wiederum abweichend von Paulus, die alttestamentlichen, überwiegend den Psalmen entnommenen Citate meist direkt als von Gott geredete Worte eingeführt, auch wo sie in ihrem Originalzusammenhang gar nicht als von Gott geredet erscheinen, und geht der Verfasser bei seiner Schriftbenutzung von der Annahme aus, daß das Alte Testament überall direkt auf den Messias weissage; er deutet darum Stellen, in denen höchstens indirekt oder typisch etwas Messianisches liegt, direkt messianisch, selbst wo die alttestamentlichen Stellen von

¹⁾ Die Frage nach dem Verfasser — ob Apollos aus Alexandria, ob Barnabas, ob Lukas — bleibt eine offene. Vgl. Kübel, Einleit. z. Briefe an die Hebräer in Strack-Zöckler.

Jehova handeln oder wo nur der Ausdruck der LXX eine solche Deutung an die Hand gab.¹⁾

1, 5 zunächst wird der Sohnesname und die darin liegende über die Engel erhabene Hoheit Christi durch Ps. 2, 7 du bist mein Sohn, ich habe heute dich gezeugt und durch 2. Sam. 7, 14: ich werde ihm Vater sein und er wird mir Sohn sein, erwiesen. Die zweite ganz nach den LXX, die den Grundtext genau wiedergeben, citierte Stelle ist jener göttlichen Eröffnung entnommen, die David durch den Propheten Nathan empfing, daß nicht er selbst, sondern sein Same nach ihm Jahve einen Tempel bauen solle; ja diesem Samen werde Gott seinerseits ein Haus bauen und seinen Thron für immer feststellen, Jahve werde ihm Vater und er solle ihm Sohn sein. Es ist also hier von einem Sohnesverhältnis die Rede, in welchem die Nachkommenschaft Davids zu Gott stehen werde, und ist der verheißene Sohn zunächst Salomo, der auch den Tempelbau unternimmt mit Bezug auf jene Verheißung 1. Reg. 8, 17 ff. Da aber die vierzigjährige Regierung Salomos nur ein kurzer Abschnitt der 2. Sam. 7, 13 in Aussicht gestellten endlosen Dauer des davidischen Thrones ist und David selbst 1. Chron. 17, 17 den verheißenen Samen in einer langen und gesegneten Reihenfolge erblickt, auch trotz des mit Zedekia erfolgten Abbruches der davidischen Königsreihe der Thron Davids als fortbestehend sich erwies, so erfüllt sich jene Verheißung nur in der Person des anderen David, der in einem einzigartigen Kindschaftsverhältnis zu Gott stand und der Erbe des Thrones Davids war.²⁾ Die Psalmstelle aber, die wir bereits zu Act. 13, 33 besprochen und die jenem Psalme entnommen ist, in dem der Dichter, in einer Zeit lebend, wo der Thron Davids schwankte, sich und seinen Zeitgenossen zum Troste sich in die Zukunft versetzt, wo die gesamte Völkerwelt sich wider Jahve und seinen Gesalbten

¹⁾ Vgl. besonders Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Test. § 6, Weifs, Bibl. Theol. N. T.'s S. 482 fg., Kübel in Strack-Zöckler, Exkurs zu Kap. I des Hebräerbriefes.

²⁾ Vgl. Delitzsch, Messian. Weissagungen S. 60 f.

erheben wird, aber ohne etwas wider Gottes unerschütterliche Ordnung zu vermögen, hat jene Weissagung Nathans zur geschichtlichen Voraussetzung; denn die unverbrüchliche Festsetzung Jehovas, auf welche der hier redend eingeführte messianische König Ps. 2, 7 sich beruft, ist nicht ein fingierter Gottesspruch, sondern gewiß geschichtliche Offenbarungsaussage und so liegt es nahe, an 2. Sam. 7, 14 zu denken. Fraglich kann sein, ob der Verfasser des Hebräerbriefes mit *σήμερον* an einen bestimmten einzelnen Vorgang zwischen Gott und Christus denkt, durch den dieses Zeugen, resp. Erklären des Sohnsseins geschah, oder ob er nur den Gedanken wiedergeben will: Gott erkennt in seinem Worte Christo den Sohnesnamen und die damit gegebene, über die Engel erhabene Hoheit an. Da bei dem zweiten Citat aus 2. Sam. 7 nur jene andere allgemeinere Bedeutung klar ist, so wird diese Frage auch bei der Psalmstelle nur im zweiten Sinne beantwortet werden müssen und sind nur der Vollständigkeit des Citates wegen die Worte: „ich habe heute dich gezeuget“ mit angeführt. Die Psalmstelle hebt indes mehr den Anfang des Sohnesverhältnisses hervor, die andere dagegen das fortwährende väterliche Verhalten Gottes zu dem, der einmal sein Sohn geworden. Immerhin mag die Meinung des Verfassers die sein, daß Gott von jeher so zum Sohne gesagt hat, wie es Ps. 2 heisst, obwohl er nicht sagt, wie er das *σήμερον* verstanden wissen will, ob von dem vorweltlichen und ewigen Akte der metaphysischen Zeugung des Sohnes oder von seiner Menschwerdung oder von seiner Auferstehung und Himmelfahrt, worauf das „heute“ von den Auslegern in verschiedener Weise gedeutet worden ist.

Das dritte Citat beweist, wie Christus bei seiner Wiederkunft über alle Engel triumphieren wird. Denn 1, 6 kann nur übersetzt werden: „wann er aber wiederum den Erstgeborenen in die Welt eingeführt haben wird“ und nicht, wie man mit einer Versetzung des *πάλιν* in ungenauerer Ausdrucksweise erklärt hat (Bleek, Kübel, Weizsäcker, auch Luther) „und abermals, da er den Erstgeborenen einführt (bei der Menschwerdung) in die Welt“, spricht er: und

alle Engel Gottes sollen ihn anbeten. Da der Verfasser von dem Wirken des Sohnes in der Welt bereits gesprochen und auch seine vorweltliche Präexistenz ausdrücklich bezeugt hat, so ist die Ausdrucksweise durchaus klar und die Hinweisung auf seine Wiederkunft nicht unmöglich gemacht (gegen Kübel). Indem er aber die Gewissheit der Parusie Christi voraussetzt, verkündigt er, was Gott dann verordne, und stellt das Praes. λέγει das tatsächlich Zukünftige für die Anschauung gegenwärtig dar. Das Citat ist aus der Erweiterung der LXX zu Deut. 32, 43, die die Worte des hebräischen Textes mit folgenden Zusätzen wiedergegeben haben: „freut euch über ihn, ihr Himmel allzumal und alle Engel Gottes sollen ihn anbeten, freut euch, ihr Heiden mit seinem Volke und anerkennen sollen seine Stärke alle Kinder Gottes; denn das Blut seiner Kinder rächet er, er wird Rache nehmen an seinen Feinden und seinen Hassern vergelten und entsündigen wird der Herr das Land seines Volkes.“ Die alexandrinische Erweiterung ist ein aus Jes. 44, 33. Ps. 29, 1 und Ps. 97, 7 kombinierter, wahrscheinlich durch den liturgischen Gebrauch des Liedes Mosis (Delitzsch) veranlafster Zusatz. In dem Grundtexte ist von dem Kommen Jahves zur Aufrichtung seines Reiches die Rede, wie er insonderheit auch als der die Heiden und alle Feinde seines Volkes schrecklich richtende Gott sich offenbaren wird. Der Verfasser des Hebräerbriefes sieht das in der Parusie Christi schließlic erfüllt und bezieht darum auch αὐτῷ, was bei den LXX von Jehova ausgesagt ist, auf Christus als den König des Gottesreichs.

Es folgen 1, 7. 8 zwei Citate, in denen die Herrlichkeit und Unvergänglichkeit des Reiches Christi gegenüber den nur dienenden und im Weltregimente verwendeten Engeln dargethan wird. „Und betreffs der Engel heist es wohl: der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zur Feuerflamme,¹⁾ betreffs des Sohnes

¹⁾ Statt πῦρ φλόγα haben die LXX πῦρ φλέγον. Der Cod. Alex. hat allerdings πῦρ φλόγα, aber das könnte Korrektur aus unserem Briefe sein.

aber: dein Thron, o Gott, ist in alle Ewigkeit und das Scepter der Geradheit ist das Scepter deines Reiches; du liebtest Gerechtigkeit und hafstest Ungerechtigkeit, darum hat dich, Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöl vor deinen Genossen.“ Das erste Citat ist aus Ps. 104, 4, wo es von Gott im hebräischen Texte heisst: „der zu seinen Boten Winde macht, zu seinen Dienern flammendes Feuer“, d. i. der diese Naturkräfte in seinem Dienst verwendet. Unser Verfasser aber folgt den LXX, die in den מלאכי Engel gefunden haben; denn auch die Engel verwendet Gott in seinem Dienste als Winde und Feuer und sie führen als bloße Diener Gottes auch denselben Namen wie diese Naturelemente, während Christus Herrscher, ja Gott genannt wird. Das zweite Citat ist aus Ps. 45, 7. 8. Dieser Psalm, ursprünglich ein Hochzeitslied, gedichtet auf die Vermählung eines israelitischen Königs mit einer ausländischen Königstochter, sei es Salomos mit der ägyptischen Prinzessin, sei es wahrscheinlicher Jorams, des Sohnes Josaphat, mit Athalja, der Tochter der aus dem Königshause von Tyrus stammenden Gemahlin Ahabs (Delitzsch), wurde, da das hier geschilderte Ideal eines theokratischen Herrschers, der durch gerechte und weise Regierung das Gottesreich zur Erscheinung bringen sollte, durch den betreffenden König nur unvollkommen oder gar nicht erreicht wurde, in das Gesangbuch Israels aufgenommen ein mystisches Brautlied auf die Vermählung des Messias mit seiner Gemeinde.¹⁾ Die Worte lauten nach dem hebräischen Texte: „dein Gottesthron ist immer und ewig“ oder — vorausgesetzt, daß אלהים wirklich ursprünglich im Texte gestanden (s. die textkritischen Bemerkungen zu dieser Stelle in Kautzsch's Übersetzung) — „dein Thron, o Gott (als Anrede Gottes, wohl kaum des Königs als Beauftragten und Stellvertreters Gottes) währt immer und ewig, ein gerechtes Scepter ist das Scepter deines Königsreichs; du liebest Gerechtigkeit und hassest Frevel; darum hat dich

¹⁾ Vgl. Delitzsch, Messian. Weissag. S. 79 f.

Gott dein Gott (ursprünglich Jahve dein Gott) mit Freudenöl gesalbt wie keinen deiner Genossen“. Unser Verfasser aber citiert und verwendet die Stelle nach dem griechischen Texte. Die LXX haben gewifs bereits den Psalm direkt messianisch verstanden, darum übersetzen sie V. 7 „dein Thron, o Gott, währt immer und ewig“ mit Bezug auf den Messias, wie auch Aquila den Vokativ *Θεέ* hat. Die Aoriste *ἠγάπησας* und *ἐμίσησας* haben die LXX vom Standpunkte der göttlichen Vergeltung aus wegen des folgenden *διὰ τοῦτο ἔχρισεν* gesetzt. Die Worte V. 8 *ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου* können auch LXX wie unser Verfasser dem hebräischen Texte konform nominativisch verstanden haben (Kübel, Weizsäcker); aber da der Verfasser des Hebräerbriefes offenbar auf die Bezeichnung „Gott“ den Nachdruck legt, welche in ebenso ausschliesslicher Weise wie die Benennung „Sohn“ dem Messias im Alten Testament gegeben sei, ist es wahrscheinlicher, daß er auch V. 8 *ὁ Θεός* vokativisch verstanden hat (Luther, Moll, Böhl). Zugleich aber betont er in dem thronenden Gott und Herrn des Reichs, dem die Engel nur dienen, den sittlichen Weg, auf dem er zur Herrlichkeit und zur Erhöhung gelangt ist vor seinen Genossen d. i., wenn man diesen Zug überhaupt auf Christus ausdeuten will, vor den Christen, seinen Brüdern, oder vor sonstigen Königen.

Endlich wird 1, 10—13, ohne daß in einem Schriftcitāt auch der Engel entsprechende Stellung dargethan wäre, vielmehr so, daß der Verfasser dieselbe nur mit eigenen Worten V. 14 bezeichnet, mit Ps. 102, 26—28 die Hoheit des Sohnes als Gott-Schöpfers und Ewig-Beständigen, während Himmel und Erde vergeht, und mit Ps. 110, 1 sein Sitzen zur Rechten Gottes, wie dasselbe in der Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkunft sich zeigt, beschrieben. Das erste Citāt lautet: du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet und deiner Hände Werk sind die Himmel. Sie werden vergehen, du aber bleibest. Sie werden veralten insgesamt wie ein Gewand und du wirst sie wie einen Mantel aufrollen und sie werden verwandelt sein, du

aber bist derselbe und deine Jahre werden nicht aufhören. Die genau nach den LXX citierten Worte, die nur Ps. 102, 26 κύριε aus dem Inhalt des ganzen Psalms eingefügt haben und das תְּחִלָּתָם des Grundtextes weniger genau ἐλίξεις statt ἀλλάξεις übersetzen, sind jenem Psalme entnommen, in dem der in den letzten Zeiten des Exils lebende und vom Elende seines Volkes durchdrungene Dichter die Rettung und Erhaltung seines Lebens sowie die Erlösung Zions von dem Gotte erwartet und erbittet, welcher als der Ewige sich auch im Wechsel aller Dinge als stets sich selbst gleich erweist. Unser Verfasser hat, was der Psalm von Jahve aussagt, und darum auch den Namen κύριος auf Christus übertragen, den er im Alten Testament nicht bloß Sohn und Gott, sondern auch Herr d. i. Jahve genannt findet. Darum setzt er auch, weil ihm der Gegensatz zwischen „Herr“ und „Engeln“ im Sinne liegt, V. 10 abweichend von den LXX σὺ voran. Mag er immerhin durch die in dem Psalm ausgesprochene Hoffnung auf die sehnlich erwartete und in Christo vollbrachte Heils-offenbarung Jehovas zu dieser Deutung auf Christus geführt worden sein (Hofmann, Delitzsch), die Hauptsache bleibt doch, daß er sich für berechtigt hielt, was das Alte Testament von Jehova aussagt, auf den wesensgleichen Sohn übertragen zu dürfen. Das zweite aus dem direkt oder prophetisch messianischen 110. Psalme entnommene Citat, das Christum im Gegensatze gegen die Engel in seiner Herrscherherrlichkeit im Siege über alle seine Feinde zeigt, haben wir schon zu Matth. 22, 44 besprochen.

2, 5 ff. will der Verfasser nachweisen, daß es sich bei dem neutestamentlichen Worte, auf welches wir wohl acht geben sollen, da es hoch über dem des Alten Testaments sowohl durch seinen Verkündiger wie durch die von Gott gleichsam aufgebotenen Zeugen seiner Göttlichkeit steht (2, 1—4), um ein hohes Heil, um den Besitz der οἰκουμένη μέλλουσα handelt, d. i. im Unterschiede von der Welt, die das Volk Gottes nach dem Fleisch jetzt inne habe, der messianischen Welt oder der seit Christo der Menschheit erschlossenen, einst in Herrlichkeit erscheinenden

Welt der Gerechtigkeit und des Lebens. Wie nach Kap. 1 und 2, 1 ff. der neutestamentliche Mittler und sein Wort hoch über den Engeln, den alttestamentlichen Mittlern, und ihrem Wort steht, so sind durch Christus, den Menschen schlechthin, auch wir Menschen, seine Gläubigen, vor den Engeln bevorzugt; denn nicht diese, sondern uns geht das neutestamentliche Heil an — ein neuer Grund, nicht auf die Stufe der alttestamentlichen Engelloffenbarung zurückzusinken. Darum heißt es V. 5: denn nicht Engeln unterwarf er die zukünftige Welt, von der wir reden, sondern, wie aus Ps. 8 folgt und wie der ganze Zusammenhang, besonders V. 16 verlangt, dem Menschen. Von ihm heißt es eben Ps. 8, 5—7 nach LXX: Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? oder des Menschen Sohn, daß du sein achtest? du hast ihn wenig unter die Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönt, alles hast du ihm unter die Füße gethan.¹⁾ Die LXX haben die Worte des hebräischen Textes: „du liegest ihn — den, verglichen mit den leuchtenden Gestirnen, so geringen und niedrigen Menschen — nur wenig hinter Gott zurückstehen“ mit ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους übersetzt. Die Übersetzung ist nicht dem Grundtext entsprechend, aber der Sinn ist derselbe: als Herrscher über die anderen Geschöpfe steht der Mensch fast gott- (resp. engel-)gleich da. Ist nun nach diesem Psalm dem Menschen alles ausnahmslos von Gott zur Unterwerfung bestimmt, so muß dieses Wort sich auch erfüllen. Nun aber sehen wir das bei uns noch nicht erfüllt, wohl aber bei Christo, der als ein durch Leiden hindurchgegangener und darin sittlich vollendeter jener Herrlichkeit teilhaftig geworden ist, damit das durch seinen Tod erworbene Heil uns allen zu gute käme (V. 9). Indem aber der Verfasser den Psalm V. 9 auf Christus anwendet, deutet er, was im Grundtexte und bei den LXX graduell vom Menschen gesagt war, zeitlich von Christi Erniedrigung, so daß das „um ein wenig unter Engel

¹⁾ Die Worte der LXX: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου läßt unser Verfasser als entbehrlich weg.

erniedrigt sein“ einen neuen Sinn erhält, der auf das niedrige Erdenleben Christi sich bezog, in dem Christus im Fleische geringer als die Engel erschienen war. Die messianische Anwendung des Psalmes war unserm Verfasser sowohl durch den Ausdruck *ὡς ἄνθρωπον*, der stehenden Selbstbezeichnung Christi in den Evangelien, wie durch die paulinische Deutung 1. Kor. 15, 25 ff. gegeben. — V. 11—15 wird nachgewiesen, daß, um leiden zu können, Christus uns so ähnlich wie möglich, eben leidensfähig werden mußte, weshalb er sich auch nicht schämt, uns Brüder zu nennen. Hiefür wird als erster Schriftbeweis Ps. 22, 23 beigebracht: ich will deinen Namen meinen Brüdern verkündigen,¹⁾ inmitten der Gemeinde dich preisen. In dem vielgebrauchten typisch-messianischen 22. Psalme spricht David mitten in der Trübsal nicht bloß die Gewißheit seiner Errettung, sondern auch den Entschluß aus, dafür seinen Brüdern inmitten der Gemeinde, den Jehova Fürchtenden, den Namen des Herrn zu verkündigen und sie zu gleichem Preise Gottes aufzufordern. Wie nun derjenige, der zum Könige, zum Stellvertreter Jehovas in Israel bestellt war, seiner Natur nach derselben Gesamtheit wie jene angehörte, so sollte derjenige, der in David vorausdargestellt ist, in einem gleichen Doppelverhältnisse zu Gott und zu den Gliedern der Gemeinde Gottes stehen. Das zweite durch *καὶ πάλιν* angefügte Citat: ich werde sein vertrauend auf ihn²⁾ ist entweder aus 2. Sam. 22, 3, wo David in seinem bekannten Siegesliede sein Vertrauen auf Gott ausspricht, oder wahrscheinlicher aus Jes. 8, 17, weil der unmittelbar bei Jesaia folgende Vers hier als drittes Citat benutzt ist und die beiden Aussprüche das Verhalten des Propheten von zwei verschiedenen Seiten darstellen wollten. Denn mit jenen Worten spricht der Prophet sein zuversichtliches Gottvertrauen aus, wie es allen Gotteskindern eigen ist, mit den Worten aus Jes.

¹⁾ Anstatt *διηγέσσομαι* der LXX hat unser Verfasser *ἀπαγγεῶ* geschrieben.

²⁾ Des Nachdrucks wegen hat unser Verfasser zu den Worten der LXX *ἐγώ* hinzugefügt.

8, 18: siehe, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat faßt er sich und die ihm von Gott geschenkten Söhne in Eins zusammen und stellt er sie Gott dar. Jesaia weissagt also nicht bloß mit prophetischem Wort, sondern hat auch Kinder gezeugt, die teils Unterpfänder sind für das kommende Heil Jehovas, teils mit ihrem Namen symbolisch auf dasselbe hinweisen und zur Erfüllung seines prophetischen Berufes dienen.¹⁾ Ebenso möchte ja Christus, der nur auf dem Wege des Gottvertrauens wie ein Mensch zur Vollendung gelangt ist, eine heilige von Gottes Leben durchdrungene Gottesgemeinde seinem Gott und Vater vorführen.

Kap. 3, 1—6 legt der Verfasser die unendliche Hoheit Christi Mose gegenüber dar, dessen Größe durch das ihn vor allen anderen Gottesboten bevorzugende Gotteswort Num. 12, 6 f. ausdrücklich anerkannt wird: „er ist treu in meinem ganzen Hauswesen.“ Aber größerer Herrlichkeit wird Christus gewürdigt als Mose, inwiefern höher gilt, der das Haus Gottes zugerichtet hat und zu dem Christus gehört als Sohn, denn das Haus, welches zugerichtet ist und zu dem Mose gehört als treuer Diener, der dazu Christum und seine künftige Offenbarung selbst zu eigentlichem Zwecke hat (*εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων*). An diese didaktische Grundlegung werden nun V. 7—19 eine Reihe von Mahnungen geknüpft. Zunächst wird V. 7—11 durch *διό* als Folgerung aus der bisherigen Entwicklung²⁾ eingeführt und soll als der Rede des heil.

¹⁾ Es ist durchaus unnötig, anzunehmen, dass unser Verf. durch das von den LXX vor Jes. 8, 17 eingeschaltete *καὶ ἐρεῖ* (sc. der Messias oder auch: „und man wird dann sagen“) veranlaßt worden sei zu der Annahme, der Messias sei an dieser Stelle der Redende.

²⁾ Böhl a. a. O. S. 277 verbindet *διό* mit dem alttestamentlichen Citate selbst, ebenso wie V. 10 *διό* verbindend hinzugesetzt sei, und soll unser Verfasser hierbei der Volksbibel gefolgt sein. Vielmehr ist naturgemäßer *διό* entweder mit *μὴ σκληρύνητε* V. 8 als der eigentlichen Warnung zu verbinden (Del., Kübel u. a.) oder es fordert den Leser zur Anwendung der Stelle auf, bricht die Rede im Hauptsatz charakteristisch ab und nimmt die Ermahnung erst V. 12 mit neuem Nachdrucke auf (Moll).

Geistes entsprechend aufgefaßt werden die Ermahnung, sich durch das Beispiel der Vorfahren vor Abfall warnen zu lassen, nach Ps. 95, 7—11: heute, so ihr seine Stimme höret, so verhärtet nicht eure Herzen, wie in der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste, da mich eure Väter versuchten mit Prüfung und sahen doch meine Werke 40 Jahre; darum zürnte ich diesem Geschlecht und sprach: allezeit gehen sie irre mit ihrem Herzen, sie aber erkannten meine Wege nicht, so daß ich schwur in meinem Herzen: sie sollen nicht einkommen in meine Ruhe. Das Citat folgt den LXX, die die Worte des Grundtextes: „möchtet ihr doch heute auf seine Stimme hören!“ mit *ἐὰν ἀκούσητε* übersetzen und mit dem Folgenden verbinden, die ferner die Nom. propr. Meriba und Massa durch nom. appell. wiedergeben und endlich *τεσσαράκοντα ἔτη*, was im Hebräischen mit dem Folgenden zu verbinden ist („mich prüften, obschon sie doch mein Thun gesehen! 40 Jahre hatte ich Ekel an diesem Geschlecht“), vielleicht schon mit *καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου* verbanden; unser Verfasser fügt aber bedeutsam V. 10 *διό* vor *προσώχθισα* noch ein. Der Psalm enthält eine Aufforderung zum Lobe Gottes und zum Gehorsam gegen ihn und bezieht sich die Ermahnung zum Hören auf seine Stimme noch an dem heutigen Tage, die aus der Geschichte des Zuges Israels durch die Wüste ihre Warnungen nimmt, auf die Zeit des uns unbekannten Verfassers (nach LXX Davids); unser Verfasser macht davon eine fruchtbare Anwendung auf die messianische Zeit, zumal die Rede selbst als Rede des heiligen Geistes eingeführt wird. Es folgt darum V. 12—14 zunächst eine allgemein mahnende Anwendung: sorget, daß keines von euch durch Abfall seine Gnadenfrist versäume und das in Christo erworbene Lebensgut wieder verliere! Endlich aber werden zwei warnende Punkte speciell V. 15—19 aus dem Beispiel der Juden eingeschräfft, einmal: die in der Wüste untergegangenen waren alle solche, welche die große Errettung aus Ägypten erfahren haben, so daß also auch große erfahrene Gnade

nicht schützt, und sodann: an ihrem Untergange und daran, daß sie nicht in den verheißenen Besitz des gelobten Landes kamen, war ihr Unglaube schuld, also davor hütet euch!

4, 1—13 schließt der Verfasser an die Parallele „Mose und Christus“ eine andere „Josua und Christus“ an und knüpft daran eine Ermahnung, die ebensowohl auf Ps. 95, 7 ff. wie auf Gen. 2, 2 und es ruhet Gott am siebenten Tage von all seinen Werken beziehnehmend den Begriff der dem Gottesvolke bestimmten und von ihm zu erstrebenden Ruhe (*κατάπαυσις, σαββατισμός*) hervorhebt. Aus dem Gottesschwur V. 3, daß die ungläubigen Juden nicht in das Land der Ruhe eingehen sollten, entnimmt er gleichwohl die Verheißung, daß überhaupt diese Ruhe für ein Gottesvolk offen ist — eine Gottesverheißung, die noch ihrer Erfüllung harret. Nun aber ist die Gottesruhe, von welcher die Rede ist, bereits nach Gen. 2, 2 mit dem Schöpfungssabbath eingetreten und damit auch für die Gottes Bild an sich tragenden Menschen eröffnet, die das Leben Gottes mit dem Wechsel von Arbeit und Ruhe nachleben. Harret aber jene Ruheverheißung noch ihrer Erfüllung, so eröffnet Gott V. 7. 8 ausdrücklich in jenem Davidswort Ps. 95 mit seiner Warnung vor Verstockung nochmals seine Ruhe und setzt einen Tag fest, an welchem Eingang in dieselbe möglich ist. Das kann nicht die durch Josua gegebene Ruhe im irdischen Lande der Ruhe sein, sondern nur eine zukünftige Ruhe, worauf das *σήμερον* V. 7 und *μετὰ ταῦτα* V. 8 hinweist. Also steht noch in Zukunft eine Sabbathsruhe für das Volk Gottes d. i. für die Christen zu erwarten V. 9 und 10. Diese Gottesruhe aber laßt uns nicht durch Unglauben wie Israel verscherzen, sondern laßt uns mit allem Fleiß danach trachten, in sie einzugehen, da unsre Verantwortung angesichts des neutestamentlichen Wortes eine äußerst ernste ist V. 11—13!

In dem dritten Teile des Hebräerbriefes 4, 14 ff., in dem Christus als der vollkommene Hohepriester geschildert wird, wird 5, 5 der Nachweis, daß Christus jene Forderung,

die man an einen richtigen Hohenpriester stellen müsse, besitze, daß er nämlich nicht sich selbst in diese Würde setzt, sondern Gott, mit zwei Psalmstellen gegeben. Die erste ist Ps. 2, 7, bereits Hebr. 1, 5 und Act. 13, 33 verwendet, womit hier nicht bewiesen wird, daß Christus auch Hoherpriester sei, sondern an seine bereits früher entwickelte Sohnesstellung erinnert wird, in die er im vollsten Sinne erst durch seine Erhöhung d. i. durch seine Aufnahme in das Herrlichkeitsleben des Königtums eingesetzt wird. Derselbe Gott aber, der den Christ feierlich für seinen Sohn erklärt hat, den er heute (d. i. wo er ihn auf seinen himmlischen Thron erhöhet) in das Herrlichkeitsleben des Königtums gezeugt hat, ebenderselbe ist es auch, der ihn als den Hohenpriester des Neuen Testaments anerkannt hat, wie er ihn denn auch Ps. 110, 4 feierlich für einen Priester erklärt, der zugleich König ist, mit den Worten: du bist ein Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedeks. Wie Melchisedek Priester und König zugleich war, also die Ämter Aarons und Davids in sich vereinigte, so ist es Christus gegenbildlich und ewig. „Denselben, welchen Gott mit אֱלֹהִים בְּנִי für seinen weltbeherrschenden Gesalbten erklärt, erklärt er auch mit אֱלֹהִים כֹּהֵן לְעוֹלָם für einen ewigen Priester — das sind zwei zusammengehörige, einzigartige prophetische Gottesworte des Psalters.“ (Delitzsch.) Über die prophetisch-messianische Auffassung des 110. Psalms haben wir uns bereits zu Matth. 22, 41 ff. des näheren ausgesprochen.

6, 13 f. wird Abraham den hebräischen Christen als ein Vorbild vorgehalten, damit sie durch gleichen Glauben und durch gleiche Geduld die Verheißungen, wie einst jener, ererben. „Denn Gott hat dem Abraham Verheißung gegeben (nach Gen. 12 und 15) und da er keinen Höheren hatte, bei ihm zu schwören, schwor er bei sich selbst mit den Worten: fürwahr mit Segen will ich dich segnen und reichlich will ich dich mehren.“ Gemeint ist Gen. 22, 16 f., wo es im Grundtexte heißt: „ich schwöre bei mir selbst, ist der Spruch Jahves — ich will dich reichlich segnen und deinen Samen überaus zahlreich

werden lassen.“ Unser Verfasser, der den LXX folgt, verkürzt ihr *πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου* in *πληθυνῶ σε* und setzt wie im ganzen Kapitel *ὁ θεός* statt *κύριος*. Abraham wartete in Geduld auf die ihm bereits Gen. 12, 1 f. gegebene Verheißung, zumal sie ihm Gen. 22, 16 f. durch den göttlichen Schwur als durchaus zuverlässig bezeugt war, und er erlangte die Verheißung, indem der erfahrene Gottessegen, besonders in Kind und Kindeskind, ihm Unterpfand für die einstige Vollerfüllung der Verheißung war. Ebenso werden wir durch Geduld die Verheißungen empfangen, die ebensowohl durch Gottes Zusage wie durch seinen Eid uns bekräftigt sind, so daß unsere Hoffnung absolut sicher steht; denn unsere Hoffnung ist das im Allerheiligsten, wohin wir den Anker unserer Hoffnung werfen dürfen, für uns aufbewahrte Gut.

Im siebenten Kapitel, in dem die Person des großen Hohenpriesters Christus des näheren geschildert wird, wird zuerst V. 1—10 Melchisedek, der Typus Christi, in seinem Vorzuge vor den levitischen Priestern dargestellt. Aus Gen. 14, 18—20 wird zunächst aus dem, was diese Stelle durch Namen andeutet und mehr noch aus dem, was sie verschweigt — nicht in rabbinisierender oder alexandrinisch-jüdischer Argumentationsweise, sondern indem der Verfasser in der alttestamentlichen Geschichte die Hand Gottes walten sieht, die in Personen und Ereignissen nicht bloß für die damalige Zeit, sondern auch für die Zeit des Neuen Bundes die Gedanken Gottes verwirklicht — der allgemeine Schluß gezogen V. 1—3: es handelt sich bei Melchisedek um einen für immer bleibenden Priester oder er steht in der heiligen Schrift als ein nicht vom Schauplatz abgetretener Priester für immer da (*μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*). Einen dreifachen Vorzug aber hat er vor den levitischen Priestern: 1. diese erhoben den Zehnten von dem Volke, ihren Brüdern, jener erhielt ihn von Abraham, dem Träger der Verheißungen; 2. hier erhoben ihn sterbende Menschen, dort erhielt ihn einer, dem bezeugt ist, daß er lebt; 3. die von Abraham abstammenden Leviten haben in Abraham selbst dem Melchisedek den Zehnten gegeben und

ihn und seinen Antitypus somit als den Höheren anerkannt V. 4—10. Dann aber weissagt das Alte Testament selbst die Aufhebung des auf das mosaische Gesetz gestützten levitischen Priestertumes; denn der neutestamentliche Hohepriester stammt ja nicht aus Levi, sondern aus Juda und er ist auch dem inneren Wesen nach ein anderer Priester als die levitischen, da ihm Ps. 110 bezeugt wird: du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks V. 11—19. Ja der neutestamentliche Hohepriester ist durch göttlichen Eid eingesetzt, wie ihm denn der Gottesspruch Ps. 110, 4 geworden ist: geschworen hat der Herr und es wird ihn nicht gereuen, du bist ein Priester ewiglich, die alttestamentlichen Priester nicht; dazu bilden diese eine successive Mehrheit, weil sie sterblich sind, Christus ist Einer, ewig bleibend und kann uns deshalb in seinem unwandelbaren Priestertume ewig bei Gott vertreten und als der sündlose Gottessohn hat er sich selbst ein für allemal zum Opfer für die Sünden der Welt dargebracht V. 20—28.

Im 8. Kapitel wird das Heiligtum, in welchem der neutestamentliche Hohepriester waltet, des näheren geschildert. Es ist der Gottesthron zur Rechten der Majestät im Himmel, nicht das irdische Heiligtum, an dem die levitischen Priester durch das Gesetz bestellt sind, welches auch nur ein Abbild und ein Schattenriss der himmlischen Verhältnisse sein sollte gemäß dem Spruche, welchen Mose erhielt, als er im Begriffe war, das Zelt zustande zu bringen, denn siehe zu, spricht er (sc. Gott Ex. 25, 40), daß du alles machest nach dem Vorbild (תְּכִנִּיָּה), das dir auf dem Berge gezeigt ist. Die in dem Citat genannte תְּכִנִּיָּה τύπος ist das Modell oder Bauvorbild, das Gott Mose im prophetischen Gesichte auf Sinai gezeigt und das himmlische Verhältnisse ausdrücken sollte. Gott selbst aber hat im Alten Bunde den Neuen Bund, dessen Mittler Christus ist, angekündigt und dadurch, daß er dessen Notwendigkeit ausspricht und durch das, was er von diesem im Gegensatz zum Alten sagt, den letzteren als unvollkommen und veraltet erklärt. Die Stelle, in der das Wesen

des Neuen Bundes beschrieben wird, ist Jer. 31, 31—34 nach den LXX, die die hebräischen Worte V. 32 יִנְיָ בְּעַלְיָ בָּם (während ich doch ihr Eheherr war) etwas ungenau καὶ γὰρ ἡμέλησα αὐτῶν (und ich habe sie aufgegeben) übersetzen; die Abweichung des Verfassers von den LXX ist nur stilistischer Natur. Als Wesen des Neuen Bundes wird in der Jeremiastelle neuer, durch den heil. Geist gewirkter, in dem Herzen des Volkes wirklich lebender Gehorsam gegen den Willen Gottes, männlich reife, lebendige Gotteserkenntnis aller Bundesglieder und völlige Sündenvergebung bezeichnet.

9, 1—10, 18 folgt die Schilderung des Dienstes des Hohenpriesters und zwar wird in vier Absätzen der neutestamentliche Priesterdienst den alttestamentlichen gegenübergestellt. Die typisch-symbolische Beschaffenheit der Stiftshütte, insonderheit die Trennung von Heiligem und Allerheiligstem, sowie die Thatsache, daß der Hohepriester nur ein einziges Mal im Jahre das Allerheiligste betreten durfte, während die Priester jederzeit ins Heiligtum eintreten dürfen, weiset schon an sich selbst auf eine nur unvollkommene Gemeinschaft mit Gott hin 9, 1—10. Die vollkommene Gemeinschaft mit Gott wird vielmehr durch die vollkommene Mittlerschaft Christi ermöglicht, der durch die unsichtbaren Welten, den Aufenthaltsort der Engel und Seligen, als durch das nicht mit Händen gemachte Zelt, in das Allerheiligste der eigentlichen Gotteswohnung hindurchgeschritten ist und zwar mittelst seines eigenen Blutes, das eine sittliche und ewige Wirkung hat 9, 11—14. So ist Christus eines neuen Bundes Mittler und zwar durch seinen Tod; denn ohne Tod des Stifters ist keine Stiftung gültig und ohne Opfertod und Opferblut gab es auch im Alten Bunde keine Weihe, keine Vergebung, wie Mose das Bundesbuch und das ganze Volk mit Blut besprengte und sprach Ex. 24, 8: das ist das Blut des Bundes, den Gott für euch verordnet hat.¹⁾ Die Eröffnung des himm-

¹⁾ Hier weicht unser Verfasser von den LXX etwas ab; denn in seinem Citate steht τοῦτο statt ἰδοὺ der LXX und des Grundtextes, ὁ θεός statt κύριος, wie auch sonst, und ἐνετείλατο statt διέθετο.

lischen Heiligtumes verlangt aber ein besseres Opfer als das schattenhafte Heiligtum auf Erden, das Jesu Christi, das ist aber auch ein einziges, ein für allemal gültiges 9, 15—28. Die stets wiederholten Sühnopfer des Alten Bundes bezeugen ihre Unfähigkeit zur wirklichen Sündentilgung, Christi Opfer aber ist ein vollgültiges, keine bloß äußere Blutvergiessung, sondern die sittliche Leistung eines Gehorsams, der das ganze Leben dem Dienste Gottes hingiebt. Darum sagt Christus bei seinem durch die Menschwerdung erfolgten Eintritt in die Welt, indem er mit der Übernahme seines Erlöserberufs gleichsam sein Programm ausspricht: Opfer und Darbringung hast du nicht gewollt, aber den Leib hast du mir zubereitet, an Ganzopfern und Sündopfern hast du kein Gefallen. Da sprach ich: siehe ich komme, in der Buchrolle ist von mir geschrieben, zu thun, o Gott, deinen Willen. Das Citat ist Ps. 40, 7—9. David spricht dort — denn wahrscheinlich ist David der Verfasser dieses Psalms (s. Moll zu dieser Stelle) — es aus, daß er im Gegensatze zu Saul nach Samuels Anleitung 1. Sam. 15, 22 bereit sei, Jehovas Willen zu vollziehen, welcher nicht auf rituelle Opfer, sondern auf Darbringung willigen Gehorsams gegen den in dem geschriebenen Gesetz ausgesprochenen Willen Gottes den Nachdruck lege. Unser Verfasser macht davon eine freie und von dem Grundtext mehrfach abweichende, aber an die LXX sich anschließende Anwendung, indem er diese Worte Christo, dem andern David, in den Mund legt, durch den er sie erst ganz erfüllt sieht. Statt der hebräischen Worte: „Ohren hast du mir gegraben“ (sc. deinen Willen zu vernehmen) liest er mit den LXX *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* (nur wenige Handschriften der LXX haben *ὠτία* oder *ὠτα*) d. i. meinen Leib hast du dir zum Organ erschaffen und bestimmt und den verallgemeinernden Gedanken der LXX faßt er bestimmter in Christi Munde: schon kraft meiner Menschwerdung ist dein Dienst meine Bestimmung. Ferner faßt er die hebräischen Worte: „in der Buchrolle ist (sc. durch das Gesetz) mir vorgeschrieben“ im Anschluß an die Übersetzung der LXX

γέγραπται περὶ ἐμοῦ in Christi Munde: weissagend ist in dem Gottesbuche des Alten Testaments überhaupt von mir geschrieben, und endlich verbindet er *ἤκω* mit *τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου*, während im Hebräischen und auch in den LXX es heisst: deinen Willen zu thun, o Gott, ist mir eine Lust (*ἡβουλήθην*). Hat aber der Gehorsam Christi nach Ps. 40, 7 ff. die Opfer und damit das Gesetz überhaupt aufgehoben, indem er gleichsam an deren Stelle sich setzt, so ist auch das auf solchem Gehorsam ruhende Selbstopfer Christi ein ewig gültiges, ein für allemal die Sünden hinwegnehmendes, wie auch Jer. 31, 31—34 ausdrücklich voraussagt, 10, 1—18.

Auf die didaktische Einzelentwicklung, daß Christus der wahre Hohepriester sei, läßt nun der Verfasser die paränetische Anwendung folgen und zwar zunächst eine Mahnung 10, 19—39, doch ja nur an diesen, vom newtestamentlichen Hohenpriester eröffneten Weg sich zu halten und nicht abzufallen. Er erinnert dabei 10, 30 warnend und drohend an die Gottesworte: mein ist die Rache, ich will vergelten Deut. 32, 35 und richten wird der Herr sein Volk Deut. 32, 36 und wiederholt Ps. 135, 14. In beiden Stellen ist davon die Rede, daß Jehova seinem Volke Recht verschaffen werde gegen seine Feinde durch sein richterliches Walten. Diesen Sinn des Grundtextes hält auch der Verfasser hier fest, das erste Citat enthält eine Drohung wider die Feinde Gottes,¹⁾ das zweite eine Verheißung für die Freunde Gottes oder die Gottesgemeinde des Neuen Bundes. — Die Ermahnung, auszuharren bis ans Ende begründet Verfasser 19, 37 f. mit einer freien Anführung aus Hab. 2, 3 f.: denn noch ein kleines, wie sehr, wie sehr, so wird kommen der da kommt und nicht verziehen. Aber mein

¹⁾ Die auffallende und so verschieden erklärte (s. Böhl a. a. O. S. 293) Übereinstimmung des ersten Citates mit Röm. 12, 19, bei dem Verfasser Deut. 32, 35 weder nach Grundtext noch nach LXX citiert, dürfte doch wohl am einfachsten aus der Bekanntschaft des Verfassers mit paulinischen Schriften zu erklären sein. Vgl. auch Kübel, Kommentar Einleit. § 4, 4.

Gerechter wird aus dem Glauben leben und wenn er kleinmütig ist, hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm. Im Grundtext heißt es: „wenn es verzieht (sc. das Geschaute), so harre seiner; denn es kommt gewiß und bleibt nicht aus! Siehe, aufgeblasen ist — vorausgesetzt, daß der Text hier nicht verderbt ist, vgl. Kautzsch — nicht gerade ist sein Sinn in ihm; aber der Gerechte wird durch seinen Glauben leben.“ Die Rede ist von dem Sturze der chaldäischen Weltmacht durch das göttliche Gericht, unser Verfasser aber wendet die Worte, den LXX folgend, auf die Wiederkunft Christi und auf die Rettung vor dem Gerichte des Weltenrichters an. Die Worte *μικρόν ὅσον ὅσον* sind eine Reminiscenz wohl kaum aus Hagg. 2, 6. 7 (gegen Kübel; denn hier haben die LXX das „nur noch ein klein wenig“ mit *ἀπαξ* übersetzt), sondern wahrscheinlich aus Jes. 26, 20: „verbirg dich einen kleinen Augenblick (LXX *μικρόν ὅσον ὅσον*), bis vorübergehe das Zorngericht“ d. i. die Gemeinde soll sich betend in Gott bergen, bis nach dem kurz währenden Gerichte ihre Herrlichkeitszeit anbricht. Dieses *μικρόν ὅσον ὅσον*, wie *ἐν μικρόν* Joh. 14, 19 als selbständiger Nominalsatz gedacht, verbindet unser Verfasser mit der Habakukstelle, die bereits die LXX persönlich von der herrlichen Erscheinung Jehovas (*ὅτι ἐρχόμενος ἥξει*) faßten. Unser Verfasser aber bezieht dies noch konkreter durch Setzung des bestimmten Artikels (*ὁ ἐρχόμενος*) auf den kommenden Christus; denn der Tag Jehovas besondert sich im Neuen Testament zum Tage Christi des Weltenrichters. Wenn dann die LXX fortfahren: „wenn er — sc. der Gerechte (Delitzsch), nicht *τίς* (Grotius) oder *ἄνθρωπος* (Winer, de Wette) — sich scheu zurückzieht, so hat meine Seele an ihm keinen Gefallen, der Gerechte aber aus Glauben an mich (*ἐκ πίστεώς μου* Cod. B, *ὁ δὲ δίκαιός μου* Cod. A) wird er leben,“ so stellt unser Verfasser die Sätze um, aber er betont, daß der Glaube es ist, woraus dem Gerechten das Leben kommt in Gottes Gerichte, welches den Ungläubigen den Untergang bringt, und Glaube ist sowohl dort in der alttestamentlichen Stelle bei der Parusie Jehovas in dem Sturze der

chaldäischen Weltmacht, wie hier bei der der Gemeinde Rettung und Herrlichkeit bringenden herrlichen Parusie Christi wesentlich derselbe.

Es folgen Kap. 11 die zum Glauben ermunternden Beispiele aus der Geschichte Israels. Der Glaube wird uns, nachdem sein Wesen, Wert und Notwendigkeit darge-
gethan ist, als Bedingung allen Verhältnisses zu Gott und zwar schon V. 3 der Erkenntnis des Schöpferverhältnisses Gottes zur Welt geschildert, weiter V. 4 als Bedingung einer wirklichen Gemeinschaft mit Gott in Abel, der gottwohlgefällige Opfer Gen. 4, 3 ff. darbrachte und auch gestorben noch zu uns in der Schrift redet, da Gott seinen Mord an Kain rächt Gen. 4, 10, vgl. Hebr. 12, 24, dann V. 5 als Bedingung einer auch über den Tod hinausreichenden Gemeinschaft mit Gott in Henoch nach Gen. 5, 21 ff., endlich V. 7 als Kennzeichen einer von der Welt sich scheidenden Gesinnung in Noah, der zuerst im Alten Testament das Prädikat „der Gerechte“ Gen. 6, 9 erhielt. — Das Glaubensleben tritt uns dann V. 8—22 besonders in der Patriarchenzeit und zuoberst in Abraham entgegen als ein Verhalten, das in der irdischen Pilgrimschaft an die ewige Heimat sich hält und Gott gehorsam sich und alles, auch das Liebste, hingiebt. Wenn es V. 10 von Abraham heißt, er habe gewartet auf das himmlische Jerusalem, die Stadt des lebendigen Gottes, so hat wohl Abraham von dieser erst im Neuen Testamente uns gezeichneten Hoffnung noch nichts gewußt, der Verfasser durfte aber dem Hoffen Abrahams diesen neutestamentlichen Inhalt beilegen, weil in der That das Hoffen Abrahams erst dadurch seine volle Erfüllung fand. Auch die anfangs ungläubige Sarah V. 11 erhielt durch Glauben Kraft zur Begründung einer Nachkommenschaft, so daß die Verheißung Gen. 15, 5. 22, 17 sich erfüllte. Im Leben wie im Sterben haben denn auch die Patriarchen alle auf ein himmlisches Vaterland im Glauben gehofft V. 13—16 und insonderheit hat Abraham im Glauben, daß Gott auch von den Toten aufwecken könne, den Sohn der Verheißung, von dem ihm gesagt war: „in Isaak soll dein Same genannt werden“ Gen. 21, 12

Gott dargebracht und einem Wiedererweckten gleich (*ἐν παραβολῇ* im Gleichnis oder Bilde d. i. einem Toten und Wiedererweckten ähnlich) Gen. 22 mit fortgenommen V. 17 bis 19. Im Glauben führte auch Isaaks Segen über Jakob und Esau Gen. 27, 27 ff. eine das Zukünftige bestimmende That aus V. 20, im Glauben segnete auch der sterbende Jakob die Söhne Josephs Gen. 48, 15 ff. und betete an über die Spitze seines Stabes gebückt V. 21. Der Verfasser hat mit den letzten Worten offenbar Gen. 47, 31 im Sinn und wohl entweder durch Gedächtnisfehler das letztere als zu ersterem gehörig angesehen oder absichtlich am Schlusse von Gen. 48 hinzugesetzt, was nur am Schlusse von Gen. 47 erzählt ist.¹⁾ Im Grundtexte steht: „Israel verneigte sich auf das Kopfende des Bettes hin (*הִמָּטָה*)“ d. i. er dankte Gott, indem er andachtsvoll auf seinem Bette sich vor ihm neigte, ähnlich wie der greise David 1. Reg. 1, 47, die LXX aber, denen unser Verfasser folgt, lasen *הִמָּטָה* statt *הִמָּטָה* und übersetzten: *ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*, das müde Haupt erschöpft und anbetend gebückt über den Stab, den seine Hände umschlossen — was an dem Sinne d. i. an der Gebetsstimmung Jakobs nichts ändert. V. 22 endlich ist der Glaubensthat Josephs Gen. 50, 24 Erwähnung gethan. — V. 23—31 wird das Glaubensleben Mose's und seiner Zeit geschildert besonders als ein Kampf gegenüber den Lockungen und Gefahren der Welt. Verfasser gedenkt der Glaubensthat der Eltern Mosis (*πατέρων* nach LXX Ex. 2, 2, während der hebräische Text nur die Mutter Jochebed nennt) in seiner Erhaltung sowie der Glaubensthaten Moses in der Erlösung und Ausführung seines Volkes aus Ägypten. Wenn er hierbei V. 26 von ihm sagt, daß er für größeren Reichtum als Ägyptens Schätze die Schmach Christi d. i. die Schmach, wie sie Christus erduldet hat und wie wir sie um Christi willen erdulden sollen (gen. subj. und obj. in Eins), getragen habe, so hatte er ein Recht, die Teilnahme an dieser Schmach

¹⁾ Es bedarf darum auch hier nicht des Hinweises auf die Volksbibel (Böhl a. a. O. S. 298), wo Verfasser diese Worte gelesen haben soll.

Mose zuzuschreiben, weil die alttestamentliche Gemeinde eine typische Vordarstellung der neutestamentlichen ist und Christus selbst auch präexistent im alttestamentlichen Israel gegenwärtig gedacht wird, vgl. 1. Kor. 10, 4. 1. Petr. 1, 10 ff. Ebenso gedenkt er der Josua 6 und Jos. 2 berichteten Glaubensthaten Josuas und der Rahab. — Endlich folgt V. 32—40 der Nachweis, daß auch in den folgenden alttestamentlichen Zeiten bis herab zu den Makkabäern im Kampfe zwischen Gottes- und Weltreich die größten Glaubensthaten vollbracht worden sind, die freilich auch der Welt Feindschaft erfahren. Der Verfasser gedenkt der Richter, der Könige und Propheten, besonders eines Elia und Elisa, Jeremia und Daniel, des Märtyrertodes, wie ihn Eleasar 2. Makk. 6, 18 ff. und die sieben Brüder 2. Makk. 7 erduldeten, der Verspottungen, Anfechtungen und Verfolgungen, wie sie über so viele treue Zeugen Gottes ergingen, und deren Glaube für uns besonders vorbildlich sein muß, weil sie unter schwierigen Umständen, ohne zu haben was wir in Christo haben, im Glauben festblieben.

12, 5 f. ermahnt der Verfasser seine Leser, nicht zu vergessen, daß Züchtigung ein Kennzeichen der Kindschaft Gottes sei, indem er an den Zuspruch erinnert, der mit ihnen als mit Kindern redet Prov. 3, 11 f.: mein Sohn, achte nicht gering die Zucht des Herrn und ermatte nicht, wenn du von ihm zurechtgewiesen wirst. Denn wen der Herr liebt, den züchtigt er, er geißelt aber jeden Sohn, den er annimmt. Im masorethischen Texte lautet der Schlusssatz: „und wie ein Vater (וַיִּבְרָא) den Sohn, den er gern hat,“ sc. züchtigt Jahve, die LXX aber, denen unser Verfasser folgt, lasen וַיִּבְרָא oder יִבְרָא „und läßt Schmerz erleiden“ und es ist nicht unmöglich, daß auch im Hebräischen ursprünglich also gestanden hat (Delitzsch, Kautzsch). Der Cod. A der LXX liest übrigens hier παιδεύει, die übrigen Handschriften haben ἐλέγχει. — V. 12 und 13 kleidet Verfasser seine Mahnung in die Worte Jes. 35, 3 „richtet auf die schlaffen Hände und die matt gewordenen Kniee“ und Prov. 4, 26

„machtet gerade Bahnen für eure Füße“, V. 15 in die Worte Deut. 29, 18 „daß nicht einer zur Wurzel der Bitterkeit heraufwachsend zur Beschwerung werde“ (nach der Lesart ἐνοχλῆ des Cod. Alex. der LXX statt der sicher ursprünglichen Lesart ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ), V. 16 und 17 erinnert er an Esaus warnendes Beispiel Gen. 25, 31 f. und 27, 30 f. — V. 18 f. begründet der Verfasser, daß die Verantwortung der hebräischen Christen durch die Beschaffenheit des Neuen Bundes erhöht wird. Haben sie sich doch nicht, da sie Christen wurden, dem Gesetzesberge Sinai mit seiner Furcht und Schrecken erweckenden Gottesoffenbarung genaht, sondern dem Berge Zion, dem Träger der messianischen Verheißung (Ps. 2. Jes. 2. Mich. 4) und dem himmlischen Jerusalem, woselbst Gott die Gemeinschaft mit seinem Volke vollendet. Die furchtbar erschreckende Gottesoffenbarung auf Sinai aber zeigte sich darin, daß Israel die Stimme des mit ihm redenden Gottes nicht weiter zu ertragen Ex. 20, 18 f. und das Verbot nicht auszuhalten vermochte: auch wenn ein Tier den Berg anrührt, soll es gesteinigt werden nach Ex. 19, 12—13 (nicht wörtlich, sondern frei nach Grundtext und LXX angeführt) und daß selbst Mose der Gotteserscheinung gegenüber mit den Worten stand: ich bin voll Furcht und Zittern. Die letzteren Worte finden sich in dem biblischen Bericht von der Gesetzgebung nicht und Deut. 9, 19, wo Mose seine Furcht vor dem Zorne Gottes nach dem Abfalle des Volks bei der Verehrung des goldnen Kalbes mit den Worten ausspricht: καὶ ἐκφοβός εἰμι können unmöglich hieher bezogen werden. Es bleibt nur übrig zu erklären, daß unser Verfasser diese Worte aus der Tradition geschöpft hat, die aus dem, was Ex. 19, 18 von der Furcht des ganzen Volkes erzählt, geflossen sein mag.¹⁾ Mit dem

¹⁾ Der künstlichen Erklärung Böhl's (a. a. O. S. 303 f.), wonach unser Verfasser diese Worte in der Volksbibel Ex. 19, 19 hinter מִשֶּׁה יִדְרֹךְ gelesen haben soll, vermögen wir uns nicht anzuschließen. Auch Stier und Delitzsch lassen diese Worte aus Deut. 9, 19 in die Gesetzgebungsgeschichte zurück von unserm Verfasser verlegt sein. Aber ist es richtig, daß die Furcht Moses vor der heil. Majestät Jehovas

Neuen Bunde aber, so schließt der Verfasser V. 25 f., ist auch die letzte Zeit da, die abschließende und vollkommene Gottesoffenbarung, auf die nur noch eine Welterschütterung, die Himmel und Erde umgestaltende Erschütterung aller Dinge bei der Wiederkunft des Herrn folgt und wohl einem jeden, der dann als Erbe des ewig bleibenden und unveränderlichen Reiches der Herrlichkeit erfunden wird! Darum heisst es: „wenn jene nicht (sc. seiner Strafe) entflohen, als sie des auf Erden Offenbarungsworte Redenden (d. i. Gottes auf Sinai) sich weigerten, wieviel mehr trifft das bei uns zu, wenn wir dem vom Himmel her Redenden (d. i. Gottes, der in dem erhöhten Christus zu uns redet) ausweichen, dessen Stimme damals die Erde erschütterte (d. i. bei der Gesetzgebung Ex. 19, 18. Richt. 5, 4. 5. Ps. 68, 8. 9), jetzt aber (d. i. in der messianischen Zeit, wo sich zu erfüllen beginnt, was Gott durch den Propheten verheissen) verheissen hat folgendermassen: noch einmal erschüttere ich nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel.“ Wir lesen diese Verheissung Hagg. 2, 6, wo es im Grundtexte heisst: „nur noch eine kleine Frist währt es, so erschüttere ich den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene, ich bringe alle Völker in Erregung“ u. s. w. Haggai sieht im Geiste eine Erschütterung der ganzen Kreatur und der Völkerwelt durch grosse welterschütternde Ereignisse, die ähnlich wirken werden wie einst die Erschütterung der Erde am Sinai, da Israel floh, und die Zeit bis zu dieser grossen Welterschütterung in der messianischen Zeit werde nicht mehr lange währen. Ähnlich wird Jes. 65, 17. 66, 22 ein neuer Himmel und eine neue Erde geweissagt. Die LXX, denen unser Verfasser folgt, haben die Worte Haggais nur unvollkommen mit *ἐτι ἀπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανόν* wiedergegeben, indem sie *מַעַט הָיָה* unübersetzt lassen, und in der Wiedergabe des Citates läßt überdies unser Verfasser Meer und

auch sonst uns bezeugt ist (vgl. Ex. 3, 6 LXX und Act. 7, 32 in der Rede des Stephanus), ist es nicht einfacher anzunehmen, daß die Tradition Mose auch in der Gesetzgebungsgeschichte eine heil. Furcht vor Jehova zuschrieb?

Trockenes und alles Übrige weg und hebt von Himmel und Erde den Himmel hervor mit *οὐ μόνον — ἀλλά*, um das groſse endzeitige Ereignis in den Gegensatz überschwenglicher Gegenbildlichkeit gegen das vorzeitige sinaitische zu stellen. Sieht er aber das prophetische Wort Haggais bereits zu seiner Zeit in beginnender Erfüllung, so weist doch das *ἐτι ἀπαξ*, da Gott nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern will, auf eine schließliche, jetzt beginnende Weltwandlung hin, auf eine unausbleiblich bevorstehende letzte Wandlung des Erschütterlichen ins Uner-schütterliche, auf die es bereits bei der Schöpfung der Welt von Gott abgesehen war und auf deren Herbeiführung alle Offenbarungen, Anstalten und Führungen Gottes in der Weltgeschichte zielen, d. i. auf ein ewig bleibendes, unwandelbares Reich der Herrlichkeit V. 27.

In den Schlußermahnungen des 13. Kapitels wird, nachdem 13, 12 zur Gastfreundschaft durch Erinnerung an die Erfahrungen Abrahams und Lots Gen. 18 und 19 ermahnt worden ist, dem Sorgengeiste V. 5 und 6 durch Hinweis auf die göttliche Hilfe entgegengetreten. Denn Gott hat selbst gesagt in der Schrift, heißt es: Ich will dich nimmermehr verlassen noch irgendwie dich aufgeben, so daß wir getrost sagen dürfen: der Herr ist Helfer mir, ich hab mich nicht zu fürchten. Was kann mir ein Mensch thun. Das erste Citat sind Worte Gottes an Josua gerichtet Jos. 1, 5 und finden sich dieselben Worte auch Deut. 31, 6. 8 im Munde Moses an Josua und 1. Chron. 28, 20 im Munde Davids an Salomo gerichtet. Da diese Worte und zwar in der Gestalt, wie sie sich bei den LXX Deut. 31, 6 finden, wörtlich auch bei Philo 1, 430, 26 finden, so wird angenommen werden müssen, daß dieser Spruch in dieser Gestalt schon zum Sprichwort geworden (Bengel) oder daß er im liturgischen und homiletischen Gebrauche der hellenistischen Synagoge diese Fassung annahm (Delitzsch). Das zweite Citat ist Ps. 118, 6 genau nach den LXX, ein Glaubenswort aus dem Lieblingspsalme Luthers. — 13, 15 endlich bedient sich Verfasser alttestamentlicher Worte, wenn er

die Pflicht einschärft, durch Christus als den einigen Heiland das rechte Dankopfer allezeit Gott darzubringen: durch ihn nun lasset uns Gott Lobopfer allezeit darbringen, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. Das Lobopfer, das schon Ps. 50, 14. 23. Ps. 116, 17 als Symbol des Dankes des Herzens und Mundes verlangt wird, ist hier Dank für die neutestamentliche Gnade und soll gegen Unzufriedenheit und Abfall sichern. Unser Verfasser erklärt aber diese *θυσία αἰνέσεως* nach Hos. 14, 3, wo es im Grundtexte heisst: „so wollen wir als Farren פָּרִים unsere Lippen (d. i. das Gelübde unserer Lippen) entrichten“ und wo die LXX פָּרִי statt פָּרִים lesend übersetzen: *καὶ ἀνταποδώσομεν καρπὸν χειλέων*, als Frucht der Lippen, die Gott preisen, indem die dankenden und preisenden Worte wie Blüten und Früchte angesehen werden, die im Geiste wurzelnd und von ihm getrieben durch Mund und Lippen hervorsprossen und reifen.

Wir schliessen hiermit unsere Untersuchung. Denn eine Besprechung des Gebrauches des Alten Testaments auch in der letzten noch übrigbleibenden Schrift des Neuen Testaments, in der Apokalypse, dem Zukunftsbuche des Christentums, die ganz an die Weissagung und die typischen Vorbilder des Alten Testaments sich anschliesst und in der, obwohl kein einziges förmliches alttestamentliches Citat uns entgegentritt, doch Mose und die Propheten überall uns begegnen — am meisten ist Jesaia, Ezechiel und Daniel benutzt, daneben auch Jeremia, Sacharja, die Psalmen und andere alttestamentliche Schriften — würde zu einer Auslegung der ganzen Apokalypse sich erweitern müssen. Haben wir aber bereits am Schlusse unserer Einzeluntersuchung der alttestamentlichen Citate in unseren Evangelien es bestätigt gefunden (oben S. 92 und 112), wie wir bereits in unseren Vorbemerkungen es des näheren ausgesprochen (oben S. 12 f.), daß auch die Evangelisten im wesentlichen dieselbe Interpretationsweise wie Christus selbst dem Alten Testament gegenüber gehandhabt und daß die vorbildliche Unterweisung des Herrn wie die Erleuchtung des vom Herrn seiner Kirche gegebenen Gottesgeistes sie in das

rechte Verständnis des Alten Testaments eingeführt hat, wenn schon wir ebenso bei Matthäus wie bei Johannes fanden, daß sie die Erfüllung des alttestamentlichen Schriftwortes oft auch an den äußerlichen Buchstaben der Weissagung und an zufällige Wortähnlichkeiten knüpften, so müssen wir dieses Urteil auch in Bezug auf die übrigen neutestamentlichen Schriften wiederholen. Nirgends ist uns spielende Willkür, künstliche Allegoristerei, Aufnahme jüdisch abgeschmackter Legenden entgegengetreten, wie wir sie in jüdischer und auch später christlicher Auslegung des Alten Testamentes finden. Insonderheit tritt uns bei einem Paulus ein tiefer Geistesblick entgegen, der an die Auslegung des Herrn selbst erinnert. Nur geht bei dem Jünger der tiefere Geistesblick durch das Medium der rabbinischen Schulbildung hindurch, bei dem Meister, dem *γράμματα μὴ μεμαθηνώς* (Joh. 7, 15), nicht. Zwar ist ja auch die Auslegung, die Christus dem Alten Testament gegenüber handhabt, von dem theologischen Wissen seiner Zeit getragen — denn wie die Entwicklung des menschgewordenen Sohnes eine durchaus menschliche war, so kann ihm auch das zur Auslegung erforderliche Wissen nur bekannt und zugänglich gewesen sein gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und der Bildungsmittel seiner Erziehung, seines Umgangs —; aber seine Auslegung bleibt doch die im höchsten Sinne pneumatische, wie wir sie nannten, selber mit dem Geiste Gottes ohne Maß ausgerüstet und die ewigen Gotteswahrheiten aus eigener Anschauung verkündend (Joh. 1, 18. 6, 46), erfaßte er auch das alttestamentliche Gotteswort in seinem höchsten Sinne und ewig bleibendem Wahrheitsgehalt — war er doch überhaupt nicht erschienen, theologische Wissenschaft der Welt zu offenbaren, sondern die ewige Wahrheit aus Gott der Menschheit auszusprechen und darzuleben. Die Erkenntnis eines Paulus und der übrigen Apostel ist vielmehr durch ihre Nationalität, ihren Lebensgang, ihre Bildungsstufe und ihre erhaltene religiöse Unterweisung und Ausbildung bedingt und insonderheit giebt sich bei Paulus wie in seiner Dialektik überhaupt so in seiner Benutzung des Alten Testaments die rabbinische Schule zu erkennen;

gleichwohl hat das wohl auf die Form der paulinischen Auslegung einen bestimmenden Einfluß gehabt, den Geist derselben, seinen tieferen Geistesblick hat es nicht zu trüben vermocht. Und mehr noch tritt uns das Medium der Schulbildung und Schriftgelehrsamkeit bei dem gewiß alexandrinisch (nur nicht philonisch) gebildeten Verfasser des Hebräerbriefes entgegen; denn sowohl in Bezug auf die Beweismittel wie in Bezug auf das Darstellungsvermögen mittelst des Gedankens steht der Apostelschüler dem Apostel nach. Gleichwohl nimmt auch dieser Verfasser eine so hohe Stellung ein und macht auf eine so hohe geistige Eigentümlichkeit Anspruch, daß wir auch seine gelehrte Schriftverwendung, die sogar in dem, was die Schrift nicht sagt (7, 3), eine bedeutungsvolle Weissagung sieht, als durchaus noch in den Schranken typologischer Schriftauslegung sich bewegend bezeichnen mußten und daß Produkte wie der Brief des Barnabas durch den Vergleich mit dem Hebräerbriefe sich nur als nachapostolische Werke charakterisieren. Wie groß der Abstand von Geist und hermeneutischer Methode des Briefes an die Hebräer von dem in geschmackloser Allegoristerei und geistlos willkürlicher Ausdeutung sich ergehenden Briefe des Barnabas sei, darüber vgl. Tholuck, Komm. an die Hebräer S. 63 und das Alte Testament im Neuen Testament S. 50. Alle neutestamentlichen Schriftsteller — das ist unser Resultat — gebrauchen das Alte Testament, so sehr sie auch den alttestamentlichen Stellen oft einen Sinn unterlegen, der uns nach dem Stande unserer gegenwärtigen exegetischen Bildung auffällig, ja verwunderlich erscheint, nach dem Vorbilde und im Geiste der von Christus selbst gehandhabten Auslegungsweise und von dem Vorwurfe subjektiver Willkür oder Spielerei haben wir sie bei ihrer hermeneutischen Methode freizusprechen.



Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

- Green, W. H., Die Feste der Hebräer** in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen über den Pentateuch. Aus dem Englischen von O. Becher. 4 M.
- Zahn, D. Adolf, Ernste Blicke** in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments. 2 M. — Neue Folge 2,40 M.
- — **Das Deuteronomium.** Eine Schutzschrift wider modern-kritisches Unwesen. 1,60 M.
- Falke, R., Die geschichtlichen Thatfachen** des Neuen Testaments untersucht nach ihrer Gewissheit und religiösen Bedeutung. 1,50 M.
- Erdmann, O., Die Glaubwürdigkeit** der heiligen Schrift als des Wortes Gottes. 1,60 M.
- Claravallensis, Joh., Die falschmünzerische Theologie** Albrecht Ritschls und die christliche Wahrheit. Allen Christgläubigen gewidmet. 2,40 M.
- Polstorff, D. th. Fr., Der Subjektivismus** in der modernen Theologie und sein Unrecht, in Randbemerkungen. 1,60 M.
- Armknacht, P. O., Die Hoffnung** der Kirche und ihre Bedeutung für das christliche Leben. 1,50 M.
- Schäder, Lic. E., Die Bedeutung** des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus. 2,40 M., geb. 3 M.
- Cremer, Lic. th. E., Die stellvertretende** Bedeutung der Person Jesu Christi. 1,80 M.
- — **Über die Entstehung** der christlichen Gewissheit. Zur Auseinandersetzung mit Frank und Herrmann. 60 Pf.
- Hollensteiner, K., Das Weltelend** und die Welterlösung. Versuch einer Pneumatik. 10 M., geb. 12 M.
- Naumann, P. O., Das erste Buch** der Bibel nach seiner innern Einheit und Echtheit dargestellt. 5 M.
- Rupprecht, Eduard, Das Rätsel** des Fünfbuches Mose und seine falsche Lösung. Eine Reihe kritischer Einzeluntersuchungen und Zeugnisse. Ein Beitrag zur Lösung einer brennenden biblischen Zeitfrage mit eingehender Berücksichtigung der Quellenscheidung von Dr. Strack. 2 M.
- Kölling, Sup. D. W., Pneumatologie** oder die Lehre von der Person des heiligen Geistes. 6 M., geb. 7 M.
- Dalmer, Lic. theol. Joh., Die Erwählung** Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus. 2 M., geb. 2,50 M.

Clemen, August,

Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften

Gütersloh 1895

Exeg. 203 r

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604264-6